

ENRIQUE R. LAMADRID Y ERLINDA GONZALES-BERRY

**EN LOS EXTREMOS DE LA NUEVA ESPAÑA:
ACERCAMIENTO A LA CULTURA POPULAR
DE NUEVO MEXICO**

* Este trabajo fue presentado en el simposio "Primeros Encuentros: Nuevo México y Extremadura," auspiciado por la Fundación Xavier de Salas en el Convento de la Coria, Trujillo, junio 1988.

PROLOGO

Nuevo Méjico insolente,
entre cíbolos criado,
quién te ha hecho letrado
pa' cantar entre la gente.

Nuevo México, lindo y querido,
mira desconsuelo,
el americano gozando
y tus hijos por el suelo.

-folclor mexicano¹

En su cuadro literario sobre

los pastores de Extremadura, Julián Cejador observó lo siguiente; "Corren por Extremadura, las Castillas y León, unas veredas llamadas cañadas (...) Déjanse de tiempo inmemorial sin cultivar para el paso del ganado trashumante, que muda de lugares según las estaciones. Al caer el otoño, época de estremar, o de ir a los extremos, a Extremadura, veréis allá a lo lejos (...) levantarse una gran nube de

19

¹ En Nuevo México se suele usar la palabra "americano" para designar todo lo que pertenece a la cultura anglo-americana y, mexicana o hispano, para designar lo que nosotros aquí llamamos neomexicano. Este último vocablo fue el preferido en el siglo 19 y se encuentra en todos los periódicos de la época territorial.

polvo blanco". (Pacellin Lancharro 1985:31)

Imaginemos ahora una gran nube de polvo blanco levantarse allá en los extremos de la Nueva España, con el paso de caballos, de ganado y de soldados españoles, entre ellos varios extremeños, que fueron los primeros en poblar la colonia española de Nuevo México en 1598. En sus mochilas y en sus corazones cargaban las semillas de una rica cultura española que sembraron en nuevos campos de encinar, en vastas llanuras, y en montes pedregosos que no poco recordaban los paisajes de su patria. Cuatro siglos han transcurrido, y todavía cosechamos en un pequeño rincón de aquella antigua colonia española los frutos de aquella siembra. Productos del suelo americano, revelan las transformaciones del tiempo y las distintas necesidades económicas, sociales y espirituales de una nueva comunidad.

ACERCAMIENTOS A UNA CULTURA NEOMEXICANA

A través de algunas manifestaciones claves de la cultura popular, aquí trazaremos brevemente la extraordinaria trayectoria de la cultura hispana de Nuevo México, síntesis humana que aún se nutre de la raíz ibérica, pero cuyo mestizaje comprende

elementos tanto de los indígenas, primeros conquistados de estas tierras, como de los anglo-americanos, los nuevos conquistadores. La doble conquista del valle del Río Grande y el doble mestizaje que engendró han despertado en su gente un espíritu de resistencia cultural que hace posible la más rica convivencia de culturas, lenguas y costumbres tradicionales que florece en la unión norteamericana. Esta convivencia no se dio fácilmente. Hay pocos momentos históricos en que no hayan irrumpido el resentimiento, la desarmonía, la inestabilidad. La dinámica popular que opera en el mentado "triángulo cultural" nuevomexicano (del indio, hispano y anglo), se debe a que las dos culturas subordinadas del triángulo se han desarrollado como culturas de impugnación, o sea que los indios y los neomexicanos conscientemente han "aducido otro testimonio", (Lombardi Satriani 1975:105), resistiendo así la asimilación total a estructuras hegemónicas.

Producto de una dinámica histórica, la cultura se desarrolla en el tiempo, respondiendo siempre a las necesidades económicas, sociales y espirituales de la comunidad de seres humanos que integra. Los estudios culturales también responden a presiones históricas, modas sociales y la perenne necesidad de definir una identidad colectiva en

un mundo donde reinan el cambio y otros grupos sociales. Desde principios del siglo 20, empezando con el trabajo de don Aurelio Macedonio Espinosa, en Nuevo México, ha regido un potente deseo de vincular esta cultura regional exclusivamente con sus fuentes peninsulares, una tendencia que ha buscado y encontrado España en las orillas del Río Grande (Espinosa 1985). Para mediados del siglo aparecen otras voces haciéndole eco a las grandes revalorizaciones culturales de un México revolucionario que exaltan el mestizaje y la síntesis cultural. En sus artículos que celebran el Cuarto Centenario de la Expedición de Francisco Vázquez de Coronado en 1940, el folclorista Arturo León Campa ya insistía en la mexicanidad de Nuevo México (Campa 1940).

Aunque la población en

general todavía está enamorada de su "herencia de fantasía"² de conquistadores y princesas castizas, actualmente las nuevas generaciones de investigadores están profundizando la definición del mestizaje neomexicano originalmente propuesta por Campa.³ el propósito aquí no es mitificar ni exaltar la nueva mexicanidad sino aclarar el proceso cultural por el cual el pueblo hispano en Nuevo México sobrevivió y se desarrolló, primero, bajo extremas condiciones de alejamiento de la metrópolis colonial y, más tarde, bajo condiciones de exclusión y subordinación económica y política.

LO ESPAÑOL: FUENTES Y RAICES

21

Para hablar de los vestigios culturales españoles que en Nuevo México perduraron hay que señalar varios conceptos

2 Este concepto de Carey McWilliams (1948/1968) ha sido fundamental en los posteriores estudios ideológicos y culturales sobre los hispanos del suroeste de los Estados Unidos.

3 Tomás Atencio, filósofo social y fundador de la Academia de la Nueva Raza, ha perfilado lo que llama la "conciencia genízara" de Nuevo México, ya que un gran porcentaje de los hispanos de la región son descendientes de "genízaros", indios de las enemigas tribus nómadas que se hispanizaron (Atencio 1985). También se está estudiando la insospechada influencia de los judíos clandestinos que llegaron a Nuevo México para escapar la inquisición mexicana. (Atencio 1988). Una cronista principal de la anglo-asimilación de la cultura hispana y sus manifestaciones lingüísticas y literarias es Erlinda González-Berry (1987), que con su colaborador en este trabajo, Enrique R. Lamadrid (1989), está ampliando el concepto de una cultura neomexicana de contestación e impugnación.

relevantes a la españolización general de las Américas, porque la primera época colonial desde la llegada de Oñate en 1598 hasta la rebelión del chamán Popé en 1680 se asemeja en muchos aspectos al proyecto colonial del resto del hemisferio. El proceso de trasplantar una cultura no es ni sencillo ni fortuito. En el caso de la América Española, hay dos elementos fundamentales del proceso, de acuerdo con el conocido esquema de George Foster (1965); la "cultura formal" y la "cultura informal". La formal se relaciona a actividades atadas a instituciones o a individuos en puestos de autoridad que influyen en la diseminación dirigida de cultura: administradores de gobierno, el ejército y la iglesia. Sus acciones resultan en cambios premeditados basados en metas específicas: la concentración urbana, la introducción de un dogma católico idealizado y purificado de los sincretismos paganos del viejo mundo (Foster 1965:12). Todos los procesos relacionados a la iglesia fueron podados o simplificados de tal grado que en comparación a España, las costumbres, los ritos y las fiestas católicas introducidos a América son relativamente pocos. Pero aun con la simplificación del calendario religioso, había suficientes fechas festivas y sagradas para satisfacer las necesidades emocionales y recreativas de la comunidad, y de proveer una fuerte base

ceremonial y ritual. A pesar de la nueva uniformidad, las observancias y tradiciones de cada región podían variar bastante. Por ejemplo, sin otra explicación, el carnaval, tan popular en España e Hispanoamérica ya no se observa en Nuevo México. Pero las diferencias regionales nunca distraen del hecho fundamental: la centralidad de la iglesia en todos los aspectos de la vida en las colonias, aun en las provincias más remotas.

El proceso de la "cultura informal" se caracteriza por su falta de intencionalidad e incluye los mecanismos mediante los cuales los hábitos cotidianos y las actitudes psico-sociales como las creencias, la música y el folclor son diseminadas. Hay un fuerte elemento de selección involucrado en ambos procesos. Claro está que no todos los aspectos de la cultura -o culturas- españolas fueron trasladados a América. Demasiada variación particularmente a nivel informal, ya existía en las diferentes regiones de España. Al nivel informal, es mucho más difícil determinar las maneras en las cuales se lleva a cabo el proceso de selección. No obstante, la reducción y la simplificación también resultan obvias puesto que la totalidad de los recursos culturales de la patria era demasiado enorme como para ser absorbida en el continente americano. Y a pesar de que la mayoría de colonos y conquis-

tadores procedieron de Andalucía y de Extremadura, se complica el proceso de selección por el hecho de que hubo números significantes de todas las regiones de la Isla Ibérica y todos contribuyeron al proceso de establecer retoños de la expresión popular de sus regiones particulares en el nuevo Mundo (Foster 1965:13). Este es el mayor desafío para el investigador contemporáneo del folclor americano y, en este caso específico, del folclor neomexicano: determinar la proveniencia de las varias manifestaciones de la expresión popular. No es nuestro intento hacerlo en este trabajo por la sencilla razón de que nuestro conocimiento del folclor español no lo permite; pero sí planteamos el problema para la futura investigación.

En muchos sentidos, Nuevo México no era más que otra provincia entre muchas de la colonia española. Pero su lejanía sí determinaba hasta cierto punto la índole de gente que se atrevía a hacer tan largo viaje tierra adentro. Los pobladores de Nuevo México eran en general gente militar de varias castas, auxiliares y sirvientes tlaxcaltecos, judíos clandestinos y aventureros en general. Las ceremonias que acompañan la fundación de la primera población española de Nuevo México incorporan simbólicamente las metas más básicas del proyecto colonial del hemisferio entero: la

toma de nuevas tierras y la sumisión espiritual y legal de las gentes nativas. Tomar posesión del pueblo tewa de Yunqueyungue, bautizarlo en el nombre de San Gabriel, ofrecer la Santa Misa bajo la bóveda del vasto cielo neomexicano y "jugar a los moros" ostentando armadura y cañonazos fueron una cadena de actos integrados en un drama de conquista para someter a sus nuevos sujetos a la cultura española por la avenida oficial (Villagrà 1610). Dentro de meses, los indios probarían la sangre y fuego en que se apoyaba la cultura oficial, pero esas ya son cuestiones para la historia.

LO ESPAÑOL: EL DIALECTO NEOMEXICANO

23

Un sistema de significación que compenetra la cultura formal tanto como informal es la misma *lingua franca* de la colonia, el español neomexicano, sujeto de la primera encuesta dialectológica en la historia de la lingüística (Espinosa 1909, 1912). El trabajo de Espinosa es tan bien conocido que no hay que glosarlo. Basta decir que descubre una lengua castiza y bastante cerrada a las influencias de su nuevo ambiente. El préstamo lexicográfico de las lenguas indígenas de la región es casi inexistente, aun con las de la familia tano (tiwa, tewa y towa) y el queres que hablan las tribus más aliadas en la política y

cultura. Los únicos vocabúlos de alguna frecuencia son los tewismos **chaguegüe** (espeso atole de harina de maíz), **oshá** (el apio silvestre), y **chongo** (trenza). Al contrario, una buena parte del nuevo vocabulario del Valle de México, repleto de nahuatlismos para designar la nueva flora y fauna americana (**tecolote**, **coyote**, **chile**, **elote**), se introdujo a Nuevo México. El dialecto neomexicano preserva cierto sabor del siglo 17 en sus numerosos arcaísmos; entre tantos señalamos: **ansina**, **cuasi**, **empero**, **endenantes**, **naiden**; la pronunciación arcaica de ciertos fonemas (**ajera**, **juimos**, **jondo**, **jeder**); y los términos de los trajes de la época aplicadas a la ropa moderna: **medias** con **calzones** y **faja** para hombres y **cuerpo** y **túnico** para mujeres. En el eje vertical, sincrónico social, el español neomexicano es sorprendentemente homogéneo. La falta de educación formal en castellano da el caso de que el médico o abogado hispano habla como cualquier ranchero, o sea, en todos niveles sociales se habla un lenguaje informal y popular. Como señala Charles L. Briggs, sociolingüista que aplica su ciencia al folclor de la región, el español hablado está repleto de géneros conversacionales, como refranes y dichos, muchos de los cuales remontan a la época medieval en la península (Briggs 1989). En una economía y cultura pastoral abundan las

referencias a las ovejas y su lana como la medida de la riqueza en dichos como: "Cada borrega con su pareja" (que con oveja en vez de borrega aparece en **Don Quixote**) y "Fue por lana y volvió trasquilado". Otros son más obviamente autóctonos, llenos de referencias locales, incluso los animales ejemplares de la región de Río Grande como: "Ponte trucha o te vuelven boquinete".

EL ESPAÑOL: EL ROMANCERO

En cuanto al folclor lingüístico y literario, asombra un tanto la persistencia de los géneros orales españoles en la colonia neomexicana durante más de tres siglos. Incluso al empezar, en la segunda década del siglo 20, a hacer sus estudios comparativos entre la tradición neomexicana y la española, Espinosa comentó lo siguiente:

Por todos lado, y muy conspicuamente en Castilla la vieja y la nueva, encontré las mismas leyendas, las mismas baladas, las mismas adivinanzas y refranes, la misma lengua, y claro, aun los mismos modales, costumbres, supersticiones y creencias que había encontrado en Nuevo México. (Espinosa 1985:68).

En 1915 Espinosa publica

por primera vez su **Romancero nuevomexicano** y para 1935 había coleccionado más de cien versiones de veintisiete romances españoles del siglo 16 y 17 (Espinosa 1985:84). La mayoría de los romances cantados en Nuevo México en el siglo 20 pertenecen a la categoría novelesca. Llama la atención Espinosa, en otro estudio, al hecho que estos romances se encontraban no sólo entre los descendientes de los colonos españoles, sino también entre los indios de los pueblos (Espinosa 1932). Este último detalle es especialmente interesante porque demuestra que más allá de la influencia española en las culturas indígenas al nivel religioso, también ejerció, aunque menos aparente, influencia cultural al nivel secular. De los romances épicos, Espinosa no encontró mucho más que algunos fragmentos temáticos en las expresiones populares como "Este sí es el Cid Campeador", e incluso en referencia a una joven industriosa "Esta sí es la Cid Campeadora" (Espinosa 1985:84). En el **Romancero nuevomexicano** figuran prominentemente: "La Delgadina", "Gerineldo", "En una playa arenosa", "Una niña en un blacón", "Catalina", "Fransisquita", "Chiquita si me muriera".

LO ESPAÑOL: EL CUENTO Y LA LEYENDA

POPULAR

La narrativa popular se ha mantenido con vigor asombroso en Nuevo México. Bajo condiciones de alejamiento de los centros culturales, la narrativa oral fue uno de los principales medios de diversión para hispanos de todas edades. Hay dos categorías principales en la narrativa oral. La primera es el cuento tradicional, el **Marchen**. Esta categoría se mantuvo vigente hasta el siglo 20 y hoy día perdura casi únicamente en la memoria de los ancianos (Robe 1977: 7). Casi todos los cuentos son de origen español menos algunos fábulas de animales provenientes de indios. Casi todos los tipos y clases de cuentos de España tienen sus versiones paralelas en Hispanoamérica y Nuevo México. Hay cuentos de adivinanza, cuentos morales y religiosos, fábulas de animales, cuentos de aventuras humanas y encantadas, cuentos de demonios y ogros, cuentos de mujeres perseguidas y cuentos picarescos, siendo Pedro de Urdemalas un ejemplo sobresaliente.

Cuando A. M. Espinosa viajó a España en 1920 para hacer estudios comparativos sobre los cuentos, se asombró al encontrar versiones españolas casi idénticas a los cuentos de su juventud que le había contado su bisabuela. Las únicas diferencias eran los nombres de animales y lugares.

En el pueblo de Toro, Santander oye una versión de "La pega y sus peguitos" en que un zorro amenaza una pega a que le tire sus críos del nido uno por uno para que se los coma. Con la intervención del alcaraván, rey de los pájaros, se desengaña la pega y se salvan los peguitos que quedan. Enfurecido el zorro se traga el alcaraván que le dice:

-Suéltame, hermano zorro, déjame salir. El zorro se negaba a ello, y por fin le dijo al alcaraván: -Ya que no quieres dejarme salir, por lo menos vete delante del ponjo de mi prima, la pega, y grita desde allí bien alto, para que todos se enteren: Alcaraván comí. Así lo hizo el zorro. Fue y se puso delante del ponjo de la pega y gritó muy alto:

-Alcaraván comí. Pero al gritar abrió la boca tan grande que el alcaraván se escapó y exclamó: -A otro, que no a mí". (Espinosa 1926:143-46)

En la versión neomexicana, "La paloma y sus pichones" el villano es el coyote, gran protagonista picaresco de la mitología indígena. Cuando apresaa al alcaraván, éste le dice:

-No manito coyotito, no me mates. Mira que yo soy el

rey de todas las aves y yo te llevaré onde te las comas todas. Súbete arriba de aquella lomita, y te paras en las patas de atrás, y gritas: -Alcaraván comí, y todas las aves vendrán y te las comerás. El coyote dijo que estaba bueno, que así lo haría. Y se fue, como el calvo le dijo pa arriba de la lomita, se paró en las patas de atrás, y abrió la boca muy grande cuando gritó "alcaraván comí", que el calvo se escapó y le dijo: -Me comiste". (Espinosa 1926:143-46).

En este cuento como en muchos otros que estudió, son notables las semejanzas de lenguaje, temas y detalles. Sorprende también que las influencias indígenas a la narrativa hispana fueran tan limitadas después de más de dos siglos de contacto cultural.

En la actualidad los cuentos tradicionales (los **Marchen**) prácticamente han desaparecido. Los jóvenes nacidos después de la venida de la televisión en los cincuenta los desconocen completamente.

La segunda categoría, "la leyenda o las narraciones para ser creídas", es el género que más persiste en el saber popular hoy

día de todas las generaciones y el que revela, de una manera muy especial, todo un sistema de creencias que caracterizan al pueblo. La leyenda como género tiene la siguiente peculiaridad: empieza con alguna actividad humana rutinaria. De pronto interrumpe alguna manifestación de lo sobrenatural, generalmente en alguna forma concreta reconciliable. El enfoque principal de la leyenda es la reacción del ser humano frente a la dicha fuerza sobrenatural. La leyenda es didáctica en el sentido de que a través de ella la comunidad incorpora maneras específicas con las cuales explicar lo inexplicable a través de símbolos o imágenes físicas y además ofrece lecciones concretas en cómo hacer frente a aquello que por no comprenderse infunde temor en los seres humanos (Robe 1980:7). La función de la leyenda es proveer un código mediante el cual se clarifican limitaciones y restricciones sobre el comportamiento de los miembros de la comunidad.

Robe se extraña un poco que no hayan aparecido en el folclor neomexicano vestigios de las lamias, las xanas, las hadas y los genios españoles. Recordemos que según las teorías de Foster, aun al nivel popular se ejerce la selectividad al trasladar un cultura de un sitio a otro mediante la migración, y es posible que estos nunca llegaron a los extremos norteros de la

Nueva España. De los espíritus sobrenaturales españoles que sí se encuentran en Nuevo México hemos a los mentados duendes. Veamos la siguiente narración documentada en el texto de Robe:

Había una vez una vieja que era muy sucia. Era tan sucia los marranos habían hecho un hoyo en las paredes de la casa y habían entrado a vivir con la familiar. Así que el esposo decidió mudar a la familiar a otra casa. Cuando habían echado al carro de bestias sus pocas cosas destaraladas y desgarradas partieron. Iban a la mitad del camino cuando la mujer le dijo a su esposo que se detuviera. El esposo le preguntó que si qué había olvidado y ella le dijo aud había dejado la escoba. El hombre estaba por darle vuelta al tira de caballos cuando oyeron una voz. Al mirar para atrás vieron una docena de duendes que gritaban: "No se apenen de la escoba; aquí la llevamos" (Robe 1980:417).

Comparemos esta narración a la que documenta Carrero en su libro **Folklore y Costumbres de España:**

Una casita en el campo. Esta de que no vamos a ocupar se levanta en el pueblo de Valencia, que es todo jardín y flores. La casita tenía "duende" y la habitaba un matrimonio humilde, a quien el "duende" acosaba con sus maquinaciones y destrozos. La debilidad del "duende" eran principalmente los cedazos, y a cada triqui-traque se metía con el de la casita de Valencia, y era un dolor a cantidad de harina que se malgastaba en él. El matrimonio resolvió mudarse.

28

-Hay que dejar la casa a ese demonio, y hay que salir en silencio para que no repare en nuestra fuga.

Y recogieron sus trastos, los pusieron "en un burro" y abandonaron la casa como si escaparan del presidio. Pero advirtió de pronto la mujer.

-Ay, se nos quedó el cedazo!

Y se volvió al marido y le ordenó:

-Anda a ver si lo encuentras!

Y saltó una vocecilla de entre todos los bultos que llevaban.

-El porte yo! ... (Carrero 1931:230).

De todos los posibles temas de la leyenda popular ocurren con mayor incidencia aquellos relacionados a los muertos y la agonía de la muerte, al diablo, a tesoros enterrados y a la brujería (Robe 1980:15). En la colección de Jamison, editada y publicada por Stanley Robe, consta que la tercera parte de toda la colección se dedica a la brujería. Inferimos, por lo tanto, que es el tema favorito de los narradores de leyendas. Esto no sorprende, dadas las condiciones de alejamiento de la colonia neomexicana de los centros de cultura mexicana y española. Como explica Simmons, bajo condiciones primitivas:

la brujería asigna significación a lo inexplicable proveyendo una teoría nativa relacionada al fracaso, mala fortuna y a la muerte. Se intenta interpretar los aspectos oscuros de la vida que congelan el alma humana y explicar, aunque con respuestas improbables, la naturaleza del extenso desconocido. (Simmons 1980:5, traducción nuestra).

El sistema de creencias en la brujería llevado a las Américas por los españoles encuentra entre las gentes indígenas un sistema de igual vigor. En Nuevo México se mezclan los dos para dar un

sistema de profundo arraigo y de fuerte poder sobre el cuerpo social.

Un detalle español que no perdura en las leyendas neomexicanas relacionadas a la brujería es el uso de las escobas para trasladarse las brujas. El medio preferido de transporte en las leyendas neomexicanas son las bolas de fuego. La bruja se traslada de un lugar a otro en forma de una "bola de lumbre" o chispa grande que rueda o salta por el espacio. Como en España, es común la metamorfosis zoomórfica y a las formas predilectas (gatos, perros y cabras) se han añadido dos animales nativos: el tecolote (búho) y el coyote. Esta transformación parece ser mucho más prevalente en el folclor neomexicano y quizá se deba a la creencia indígena en los nagaules (brujos que se convierten en animales). Tanto en España como en Nuevo México uno de los métodos más comunes de embrujar o encantar a una persona es por la comida. Son prolíficos los casos de comida sospechosa que al botarse se vuelve una masa de gusanos.

La persistente creencia en la brujería en tiempos contemporáneos puede relacionarse a la inaccesibilidad o a la falta de fe en la medicina moderna, o sea en las instituciones oficiales de la cultura dominante. Cabe perfectamente

dentro del contexto general de una cultura de impugnación ya propuesto. Hay personas, aun hoy día, que explican ciertas enfermedades, particularmente esas relacionadas a aflicciones mentales, en términos de brujería, y primero se acude a curanderos que a sicólogos.

Lo más común es que la brujería y la pobreza se asocien, o sea, que la viejita pobre, por ser marginada, se reliega a la categoría de "otredad" diferente y amenazante. El "otro," a través de las edades, ha sido candidato para la relegación a la categoría de brujo o bruja. Dada la "otredad" universalmente asignada a la mujer en culturas patriarcales, tal vez explique el hecho que en Nuevo México la brujería se encuentra exclusivamente en manos de mujeres. Este no es el caso en las culturas indias, donde también se encuentran brujos.

29

Con la presencia de tantas brujas, pues cada pueblito tiene la suya, hay que ofrecer un **corpus** colectivo de mecanismos de defensa el cual se encuentra dentro de las mismas leyendas. Para defenderse de algo hay que poder identificarlo. Muchas veces la identificación de la bruja se relaciona a su transformación zoomórfica. Ejemplos: 1) un tecolote vuela hacia el parabrisas de un coche. Al chocar con el coche, se rompe un ala. El día próximo aparece lesionada una

señora del pueblo; 2) un coyote rodea una casa de noche. El dueño sale con su escopeta y da un balazo. El día próximo aparece herida una viejita del pueblo.

Maneras menos violentas de identificar brujas provienen del folclor español. En Navarra, por ejemplo, para identificar a una bruja se pone una cruz de pajas de escoba sobre la escalera y se pone la escoba detrás de la puerta (Etnología 1977:182). En Nuevo México a veces la cruz se hace con pajas, pero con mayor frecuencia se hace con dos "abujas" (agujas). En todo caso, una vez puesta la cruz sobre el umbral, de esa casa no se atreve a salir la sospechada señora, probando así su condición de bruja. Otra manera de atrapar brujas es hacer un círculo en el suelo, poner en el centro a un hombre llamado Juan que lleve la ropa al revés, preferiblemente en martes o viernes, y pronto aparecerán dentro del círculo todas la brujas de la comarca. Notamos aquí, reconociendo la inversión del efecto deseado, una antigua costumbre asturiana empleada para protegerse contra "la Guesta" (Llano 1972:69).

"Los campesinos... si tenían tiempo para ello, trazaban en el suelo un "circu" y se metían dentro de él. Este círculo al cual podemos

llamar asilo, era respetado por "la Guesta" (Llano 1972:69).

Hay que aclarar que aunque se sigue creyendo en este corpus de folclor local, los creyentes suelen ser gente de la generación mayor. Los jóvenes encuentran mucho más atractivas las leyendas urbanas y manifestaciones de la cultura de masa que aparentemente satisfacen las mismas necesidades como las películas de horror tipo "Martes el Trece".

No obstante, todavía todas las generaciones gozan de las leyendas de las apariciones del diablo, especialmente en los bailes durante la temporada de la Cuaresma. El diablo del folclor neomexicano es poderoso y temible, pero tiene más de pícaro que fuerza metafísica del mal.

LO ESPAÑOL: LA LIRICA

La forma lírica proveniente de España que más ha prevalecido en Nuevo México, y esto se debe claramente a su brevedad, a su sencillez y, según Espinoza, a su potencia "de captar en unas cuantas palabras la universalidad de las ideas que expresan," es la copla (Espinoza 1985:140). De su colección de más de mil doscientos ejemplos, se esfuerza en señalar variantes o versiones idénticas de varias regiones de España, entre ellas, Andalucía, Castilla y Aragón. Las siguientes

coplas son idénticas en Nuevo México y España:

Cuando un pobre se emborracha
y un rico en su compañía,
la del pobre es borrachera,
la del rico es alegría.

- de Andalucía

El clavel que tú me dites
el día de la Ascensión,
no fue clavel sino clavo,
que clavó mi corazón.

- de Aragón y Andalucía

En muchas otras, hay
variaciones sutiles.

Cuando en Castilla se dice:

Allí arriba, no sé dónde,
se encuentra no sé qué santo,
que le rezan no sé qué
y se ganó no sé cuánto.

En Nuevo México se
responde:

En la ciudad de no sé onde,
adoran no sé qué santo;
le rezaban no sé qué,
o le ofrecían no sé cuánto.

LO ESPAÑOL: EL CULTO A LOS SANTOS

Hablando de santos, en todo

análisis de la cultura popular de origen español, hay que volver al asunto de la religión. El catolicismo español llegó a formar durante tres siglos el centro de enfoque, el impulso vital de cada pueblo, villa y ranchería en la provincia. Nos obstante, los esfuerzos oficiales de la iglesia se dirigieron principalmente hacia las necesidades de los grupos nativos, y a medida que los colonos españoles-mexicanos se dispersaban más allá de las villas principales de Santa Cruz de la Cañada y Santa Fe, las atenciones a este grupo se disminuían con el transcurrir del tiempo. Abandonados a sus propios recursos, los vecinos hispanos, sintiéndose siempre fuertemente atados a la tradición oficial, la mantienen viva a base de la agregación e incorporación de elementos no-oficiales o digamos populares que le dan su carácter especial al catolicismo neomexicano. Son dos sus aspectos de mayor interés: 1) el culto a los santos que hasta la fecha se ha adaptado a las necesidades cambiantes del pueblo y 2) la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno -la Hermandad de los Penitentes, que se comentará después como manifestación de la cultura de resistencia que florece durante la época territorial en las primeras décadas de la ocupación norteamericana.

El culto a los santos en sí no tienen nada de particular para una cultura de raíz hispana. Sin embargo, en Nuevo México dio lugar a un arte popular de importantes dimensiones estéticas y sociales. Como resultado de las condiciones de aislamiento de la colonia neomexicana y de la dificultad de obtener objetos materiales fabricados en los centros mercantiles de México, se empieza a desarrollar en esta colonia un arte religioso nativo. Thomas Steele S.J. observa que bajo condiciones de extremo aislamiento:

32 *los españoles fueron inmersos en una religión fuertemente familiar, en una familia extendida de tipo campesino correspondiente a su economía de agricultura de subsistencia, y con una visión del tiempo que desenfaticaba el futuro como algo controlable menos por el hombre y más por Dios y los santos, y que convalidaba el presente por sus relación con eventos en el pasado histórico o con entidades eternas (Steele 1974:6, traducción nuestra).*

Es bajo estas condiciones que en el siglo 17 se empieza a labrar primero retablos, luego los santos, también llamados "bul-

tos," de los cuales aquí hablamos. Tallados de raíces de álamos y de otros árboles los "bultos" se pintaban con yeso o "jaspe," pigmentos naturales y pinturas, y a veces se les vestía. Si el Renacimiento engendró en Europa nociones sobre el arte que enfatizan lo original, lo estético, la visión personal del artista, en Nuevo México el santero -quien ocupaba un sitio de respeto en la comunidad- tenía que ser un hombre bendito siendo que el santo que hacía, también era bendito y poderoso (Steele 1975:36). El santo no sólo representaba a un personaje sagrado; la efigie misma poseía sus propias calidades sacras. No predominaban los motivos estéticos, o sea, que no importaba tanto la belleza del objeto, sino su aspecto intrínseco de benevolencia y poder-aspecto que el conjunto de creencias populares le otorgaba (Steele 1974). Los santos se encontraban en las iglesias y en los hogares particulares, puesto que cada hogar tenía su altarcito, y algunos ricos sus capillas particulares. Era costumbre mudar a los santos de un sitio a otro, sacarlos en procesión, ya para rogar por lluvia en tiempos de sequía, o para pedir su bendición sobre las nuevas cosechas. Había intercambio de santos entre las familias del pueblo, y velorios para los santos, llevados a cabo por individuos o grupos para hacer una pedida especial o para dar gracias por alguna petición

otorgada; un rito especial de dimensiones no sólo espirituales sino también sociales. En un velorio, después de la procesión por el pueblo, se depositaba el santo en el hogar designado y allí se velaba con oraciones y alabanzas (En Nuevo México se le llama alabanza a cualquier himno de tipo religioso. Alabado se usó sólo para aquellos himnos que tienen como por tema la pasión de Cristo y la aflicción de la Virgen María). A la medianoche se daba una cena para todo el pueblo y el nuevo sol del otro día se recibía con este cántico antiguo:

Cantemos el alba, ahí viene el día,
daremos gracias, Ave María.
Quien al alba canta muy de mañana,
indulgencias al cielo gana...
Bendito sea la luz del día,
benditos sean San José y María

A la madrugada nació el Niño Dios.
al amanecer, dio su luz el sol...
Bendita sea la claridad,
bendito sea Quien nos la da... 4

Más allá de su función ceremonial, a los santos se les acogía de una manera íntima en la familia. A los santos que otorgaban una petición se les premiaba con una prenda o una vestimenta nueva y a los que se

negaban se les castigaba quitándolos del altar y escondiéndolos o volviéndoles la cara hacia la pared hasta fecha en la cual se otorgara la petición.

Además de enfocar la meditación, los santos neomexicanos servían de mensajeros entre un mundo y otro. Funcionaban como mediadores entre el universo social del pueblo hispano y los personajes del universo sagrado (Briggs 1980:17-18). El papel de mediadores los desempeñaban también horizontalmente entre espacios y entre grupos terrestres. Tal era el caso cuando había procesiones que procedían de las villas españolas a los pueblos de los indios o viceversa, y cuando entre los dos grupos había intercambio de santos por alguna temporada predeterminada (Briggs 1980:17).

Entre los santos más influyentes y por eso más representados en la cultura neomexicana, se encuentra a Santiago, San Miguel Arcángel y San Acacio, guerreros ideales para un pueblo asediado; San Francisco y San Antonio, por la influencia de los misioneros franciscanos que servían la provincia; San Isidro Labrador, patrón de las siembras especialmente querido por ser del mismo linaje del gobernador Don

4 Pacífica García, Nambé, Nuevo México. Archivo personal de Enrique R. Lamadrid.

Diego De Vargas; El Santo Niño de Atocha, auxilio de viajeros y cautivos; San Jorge, Santa Gertrudis, Santa Librada, Santa Rita de Casia y Santa Rosalina. Las vírgenes favoritas eran La Señora de Guadalupe, de la Soledad, del Carmen, del Rosario, de San Juan de los Lagos y la Dolorosa.

De las santas, aunque no de las más importantes, mencionamos aquí el papel tradicional de Santa Bárbara como protectora contra las tormentas. Una antigua costumbre relacionada a ella es el cruzar de las nubes. Cuando hay una fuerte tormenta, se sale de la casa y con un cuchillo se hace la señal de la cruz hacia el cielo, se "cortan" las nubes y se declama la celebrada copla española dedicada a Santa Bárbara:

34

Santa Bárbara, santa donde
(ll) a

Protégenos del rayo y
también de la cente(ll) a. 5

En Asturias se ha documentado esta costumbre, pero allí se usa un ara sacada de la iglesia y la señal de la cruz se hace en las cuatro direcciones de los vientos (Llano 1972:12).

En todas las épocas los

santos han servido como importantes intermediarios en las luchas de sobrevivencia física y cultural.

Provenientes de Europa con la excepción de la mexicana Virgen de Guadalupe-Tonantzín, vienen a estas tierras como representantes de la cultura oficial, pero se acomodan a sus nuevos lares y a las gentes que los habitan y muy pronto adquieren características otorgadas por la cultura popular.

LO ESPAÑOL: EL DRAMA POPULAR

Como en todas partes del mundo hispano, el culto a los santos tiene una dimensión dramática en las procesiones y funciones que los festejan. Además, la iglesia promovía el drama religioso, una de sus vías más potentes de evangelización y enseñanza. Hasta fines del siglo 19 se presentaban con regularidad las "Pastorelas" y las "Posadas" (que siguen hasta el presente), y varios autos y obras populares que incluyen "Adán y Eva," "Los tres reyes magos," "El Niño perdido," "La primera persecución de Jesús" y "La aparición de Nuestra Señora de

5 Canuto y Carlota Gonzáles, Bueyeros y Roy, Nuevo México. Archivo personal de Enrique R. Lamadrid.

Guadalupe." Aparentemente, estas obras no fueron escritas en Nuevo México, sino traídas de México en el siglo 18 en la mayoría de los casos. Pero si buscamos obras de indudable origen español que sobreviven hasta nuestros días hay que examinar la versión neomexicana de "Moros y cristianos." Las crónicas dan testimonio no sólo de la popularidad de este drama guerrero sino de su valor de intimidación para mostrarles a los indios las destrezas de los soldados montados, con su pólvora y armas de acero. En la famosa actuación de 1598 que conmemoró la fundación de la colonia, Capitán Farfán, el organizador, mandó disparos de pura pólvora sin balas (Villagrá 1610). Dentro de días, un espía del pueblo de Acoma regresó para decirles a sus paisanos que no temieran las explosiones, que no pasaría nada. En el sitio de Acoma algunos meses más tarde, centenares de guerreros acomeses cayeron acibillados por los escopetazos devastadores. Quizás sean estas tristes memorias la razón por la falta de participación de los indígenas de Nuevo México en los "juegos moros." En México, las actuaciones de "Moros y cristianos" se realizan (sin caballos) por los indígenas, que por siglos se han fascinado con el antiguo drama y el placer irónico de personificar a los españoles con trajes y máscaras blancas. El texto del drama

neomexicano se parece en muchos aspectos a los textos que se encuentran en todas partes de España. En la escena final, el sultán vencido pide misericordia del bondadoso Rey Alfonso y se convierte a la fe de Roma (Lucero 1953:112):

Cristiano, ya tu valor
Me tiene a tus pies postrado.
Te pido por vuestra Cruz
Y por tu Dios venerado
Que me des la libertad,
Que estoy desengañado
Que sólo tu Dios es grande
y Mahomá todo engaño.

Lo extraordinario del drama no es el texto tanto como el contexto: el hecho que esta versión de Nuevo México sea tan española en su forma y en sus participantes que no incluyen indígenas como en México.

Por la cantidad y calidad de artefactos culturales y lingüísticos que Espinosa y sus discípulos comparan a sus análogos españoles, no hay posible contradicción a la tesis de la hispanidad de Nuevo México. Como se verá después, la meta de españolizar la imagen de Nuevo México responde perfectamente a la agenda política y cultural de principios del siglo 20 y la lucha para ser estado de la unión norteamericana. Pero como siempre la misma realidad social trasciende los modelos; Nuevo México es obviamente mucho más

que una España en las orillas del Río Grande del Norte. Hace falta una sociología de sociólogos, una antropología de antropólogos, o un esquema más amplio y abierto para captar lo que escapa de los otros modelos. La raíz de la nuevomexicanidad es española, pero su corazón es mestizo.

EL MESTIZAJE INDO-HISPANO: LOS INDIOS "PUEBLO"

36 Otra vía en la búsqueda de un "auténtico" Nuevo México se abre al escudriñar la evidencia de la "cultura informal" para ver cómo evoluciona la conciencia popular y cómo se adapta a una nueva ecología natural y social. En otras palabras, el contacto entre culturas siempre crea no sólo un mestizaje genético, sino una mezcla distinta de ideas y conceptos culturales. Como afirma Tristan Todorov, la historia cultural y psicológica de la conquista de América es otro gran capítulo en la confrontación del Ser con el Otro (Todorov 1982). Como en el resto de Hispanoamérica, en Nuevo México el indio ha sido el otro, y su otredad le condenaba a todos los excesos de la idealización por una parte y del abuso por otra.

En las primeras crónicas, por ser otros, los indios apenas pasan de ser bárbaros, aunque se expresa cierta admiración por sus pueblos y obras de riego. Los

principales conquistadores de la otredad de los indios neomexicanos fueron los padres franciscanos. En el Memorial de Fray Alonso de Benavides, escrito en 1630, los indios son "sujetos al demonio y esclavos suyos hasta este tiempo" y Nuevo México es una tierra "todo poblado de estufas de idolatría," una referencia a las kivas, los templos subterráneos (Benavides 1630:33). Pero añade que una vez que se bautizan "que en tocando la campana a Misa y a la doctrina, viene todos con la mayor limpieza y aseo que pueden, y se entran en la iglesia a rezar como cristianos muy antiguos." (Benavides 1630:31). Aquí se dirige orgullosamente al rey, diciéndole que:

debe V.M. gloriarse mucho de ser causa de todo esta mudanza, y que goza de todo el merecimiento de aquellas conversiones, adonde sacamos tantas millaradas de almas de las uñas del demonio, cosa que sin milagro no pudiera ser... (Benavides 1630:34).

Los franciscanos participan desde el principio en la formación de la cultura neomexicana, que es de raíz una cultura de resistencia. La pasión de los padres por convertir a los indios y su intolerancia con sus costumbres y creencias fomentan un espíritu de

resistencia que es la característica más fundamental de la vida cultural en Nuevo México hasta la actualidad. Para los misioneros, los sacerdotes indígenas no son más que brujos y hechiceros. Para combatir la continuación de su influencia, los padres queman los objetos ceremoniales como máscaras y kachinas y/o destruyen las kivas y adoratorios que encuentran.

Mientras los franciscanos se ocupan de enseñar y vigilar a sus nuevos conversos en los pueblos indígenas, los colonos españoles que no viven en las villas principales son prácticamente abandonados por la iglesia y los programas de la cultura formal. De sus vecinos indígenas, aprenden a adaptar sus conocimientos de la agricultura al nuevo ambiente. Expuestos igual que sus vecinos a los ataques de los "indios bárbaros," es decir de las tribus nómadas como los apaches, se formaron alianzas. Para el año 1626, fecha límite de las Relaciones del padre Gerónimo de Zárate Salmerón, ya se notan cambios sutiles pero fundamentales en las actitudes y filosofías de los colonos españoles. En su informe, el padre se queja de una falta de ambición que detecta en los españoles neomexicanos:

...no hay rincón que no las tenga (minas); los españoles que allá están, son los

pobres de caudal para beneficiarlas y de menos ánimo, y enemigos de todo género de trabajo, pues en la tierra hemos visto plata, cobre, plomo, piedra imán, alcaparrosa, alumbre, azufre y minas de chalchihuites que los indios benefician de su gentilidad, que para ellos son diamantes y piedras preciosas. De todo esto se ríen los españoles que allí están: Como tengan buena cosecha de tabaco para chupar, están muy contentos, y no quieren más riquezas, que parece que han hecho voto de pobreza, que es mucho para ser españoles, pues por codicia de plata y oro, entrarán en el mismo infierno a sacarlo. (Zárate Salmerón 1630:152).

Este cambio de actitud representa los comienzos de una conciencia neomexicana, primera muestra de un mestizaje regional en formación. Pero el destino histórico de la provincia no permitiría que estos primeros retoños florecieran. La insistencia por parte de la cultura formal de la iglesia en la sumisión espiritual de los indios "pueblo" se convierte en una persecución religiosa que es uno de los factores principales que contribuyen a provocar en 1680 la más exitosa rebelión

indígena en todo el imperio.

El sacerdote y cabecilla Popé, indio tewa del pueblo de San Juan de los Caballeros, emerge como el Tupac Amaru triunfante del norte. En los días y semanas después de la fiesta de San Lorenzo, el diez de agosto de 1680, mueren cuatrocientos españoles, incluyendo veintiún frailes franciscanos. Los sobrevivientes regresan al sur y se exilian en el Paso del Norte. Después de la victoria, los indios se bañan en los ríos frotándose con amole para quitarse los óleos del bautismo y los nombres cristianos. Untan los altares con excremento humano. Queman los campos de trigo y los árboles frutales de Europa. Asesinan ovejas, vacas y puercos. Arrasan las huellas españolas que habían contaminado su sagrada tierra. Acaban con todo menos el arado, la rueda, y el caballo. En México, Lima y Madrid doblan las campanas (Hackett 1942: II-177, 195).

Cuando el "Mercurio Volante" de Carlos Sigüenza y Góngora anuncia la recuperación sin resistencia (pero con bastante derramamiento de sangre) de Nuevo México doce años más tarde por Don Diego de Vargas Zapata Luján Ponce de León, la nueva entrada de colonos en 1692 comienza una nueva y distinta etapa de la presencia española en Nuevo México. Nace el mito de

la reconquista incruenta que servirá a futuras generaciones a minimizar los conflictos históricos y logros culturales de la región. A pesar de la vuelta de los españoles, lo que ganaron a sangre y fuego los indios "pueblo" con lo que el antropólogo tewa Alfonso Ortiz llama la Restauración Religiosa de 1680, no es menos que su propia autonomía cultural, la cual perdura como ejemplar cultura de impugnación hasta el presente (Ortiz 1981: 17).

En Nuevo México los indios "pueblo" definitivamente vencen ese estado de abulia, de abnegación y enajenamiento, ese inframundo cultural que se llama Nepantla para los indígenas del sur (León Portilla 1976). En la tierra del Río Grande, el indio regresa a su kiva para no dejarla más, aprendiendo que la clandestinidad es el refugio y la táctica que garantiza su autonomía espiritual y cultural. Hasta la fecha existe una situación calificada comocompartamentalización bajo la cual los indios pueblos siguen su religión aboriginal al lado del catolicismo con un mínimo de sincretismo entre las dos (Dozier 1961:150-151, 175-78). En desarrollar una cultura de resistencia, los indios se adaptan sin asimilarse. Se hispanizan sin perder su identidad cultural. Son cristianos y practican su antigua fe nativa. Irónicamente, es la misma es-

trategia de resistencia religiosa y cultural que los hispanos practicarán dos siglos más tarde durante las primeras décadas de la ocupación norteamericana.

Después de la reconquista surgen las condiciones que permiten por fin un auténtico acercamiento cultural entre los españoles y los indios de pueblo. Frente a la creciente amenaza de los indios nómadas, las percepciones mutuas de los vecinos se humanizan; su otredad y alienación desvanecen. Para sobrevivir fue necesario aliarse para combatir al "Otro" que ponía en peligro su propia existencia; el Otro en la persona de los indios bárbaros, las naciones nómadas que rodeaban el valle de Río Grande, los apaches gileños, mescaleros, jicarillas y kiowas, los comaches, los yutas, los navajos, los panamas. Entre 1694 y los principios del siglo 19 este acercamiento adquiere dimensiones militares, económicas y culturales. Surge un mutuo respeto, una firme alianza entre españoles e indios pueblo para resistir la amenaza de las naciones bárbaras. Es tan profundo el acercamiento que para 1812 en el informe que presenta don Pedro Bautista Pino, el delegado neomexicano a las Cortes de Cádiz, se afirmó que los indios puros (los pueblos) "ya casi no se distinguen de nosotros," las palabras de un rico conservador (Pino 1812:3).

En su estudio etnológico de la cuna de la cultura neomexicana; el valle de los pueblos tewa, la villa de Santa Cruz, y la ciudad moderna de Española, Alfredo Jiménez Núñez se da cuenta del resultado de la provechosa alianza de hispanos e indios: un bien arraigado sentido de continuidad, producto de una larga convivencia.

El aislamiento combinado con otros factores niveladores y estabilizadores, como una peculiar y profunda adaptación ecológica y la unidad cultural que les presentaba la población india con la que estaban en contacto, explican suficientemente la continuidad que tanto en el espacio como en el tiempo se convirtió en una de las características más fundamentales de este sistema sociocultural (Jiménez Núñez 1974:40).

El siglo y medio antes de la invasión norteamericana fue tiempo suficiente para que naciera una distintiva dinámica cultural de la región entre dos grupos que se aliaron y se mezclaron sin sacrificar su identidad ni su autonomía cultural.

EL MESTIZAJE INDO-HISPANO: LOS INDIOS

"GENIZAROS"

40 Por los conflictos bélicos que caracterizan todo el siglo 18, el cuadro cultural se complica aún más. A diferencia de los indios pueblo, el sector de la población que pasó por un proceso de verdadera asimilación y sincretización son los indios "genízaros." Socialmente son el producto humano de las guerras de dos siglos: los huérfanos, cautivos, esclavos y abandonados; la gente perdida entre dos culturas que terminan adoptando la cultura española. Para fines del siglo 18, los llamados "genízaros" ya formaban la tercer parte de la población. Los indios "pueblo" son vecinos respetados, pero los genízaros convivían con sus amos hispanos que les heredan nombres, cultura y propiedades como a los propios hijos. Es un desafío definir la "conciencia genízara," la contribución cultural de los indios nómadas, en parte porque los genízaros pertenecían a las clases populares (Atencio 1985). Había cuatro principales pueblos de genízaros, en particular Abiquiú y Ojo Caliente, no tan lejos del campamento original de Oñate; y Tomé y Belén al sur de Albuquerque. Además había barrios o concentraciones de genízaros en ciudades como Santa Fe, y comunidades más pequeñas como los Ranchos de Taos.

Para la fiesta de Santo Tomás

que se celebra en Abiquiú cada noviembre, la gente hispana del pueblo a sus niños les pinta las mejillas de rojo y blanco al estilo tewa y les atan plumas y listones a sus cabellos. Después de la Misa los niños en dos filas bailan "El Nanillé" y "Las cautivas" al compás del tombé y los cantos silábicos y pentatónicos de los cantadores. Bailan para honrar al santo que llevan en procesión a la casa de los nuevos mayordomos donde sigue la música y otros bailes con nombres como "el coyote," "el Borracho," "el Redondo," "el Toro" y "el Maíz," en los cuales participa el público. Los cantos tienen vocablos cuyo significado ya nadie recuerda, ni sabe de qué lenguas son, entre las muchas lenguas que han pasado por el pueblo, asimilados por fin por el español. Lo que perdura es la conciencia de que los antepasados de estas gentes eran apaches, comanches, yutas y navajos.

En Ranchos de Taos el día del año nuevo, la gente también celebra su herencia "genízara" cantando y bailando al estilo indígena y visitando las casas de la comunidad para traer los "nuevos días." En el caso de esta placita, casi todos los genízaros son de descendencia comanche, la temida tribu de guerreros montados que controlaron el gran Llano Estacado al este de la sierra de la Sangre de Cristo hasta finales del siglo 18. Distinta a la

música de Abiquiú, cuyo origen no es cierto, en Ranchos de Taos, las canciones y los bailes son comanches.

Hasta los años cincuenta, en la misma temporada del año nuevo también se celebraba el drama popular "Los comanches" cuya descripción sigue.

LO INDO-HISPANO: LOS COMANCHES

Si los juegos de los "Moros y cristianos" es el mayor espectáculo castizo de la cultura popular neomexicana, ya que los indios no toman ninguna parte (como en México) y dado el carácter español del texto; el espectáculo mestizo por excelencia tiene que ser "los comanches", un drama popular de finales del siglo 18 que conmemora la derrota final de los temidos comanches y su guerrero más feroz, Cuerno Verde. Como "Moros y cristianos," "Los comanches" es todo un ballet de caballos con los actores gritando sus versos sobre la algarabía. La arenga de Cuerno Verde que abre la obra es tan conocida que todavía la recitan muchos "vie-jitos," gente de las generaciones de antes de la Segunda Guerra Mundial (Espinosa 1907):

Desde el oriente al poniente,
desde el sur al norte frío
suenan el brillante clarín
y brilla el acero mío.

Entre todas las naciones
campeo, osado, atrevido,
que es tanta la valentía
que reina en el pecho mío.

La campaña decisiva en contra de los comanches empezó en 1774 bajo el mando del Capitán don Carlos Fernández. El texto se basa en los eventos de esta guerra y en la campaña que resultó en la muerte de Cuerno Verde en 1779 (Campa 1942). En muchos sentidos, "Los comanches" es una continuación y adaptación de "Moros y cristianos" y comparte el mismo espíritu guerrero. En ambos, los espectadores aplauden las embestidas, batallas y victorias de los caballeros que defienden su cultura. Hoy día se celebran los dos espectáculos en dos placitas del valle de Española; "Moros y cristianos" en Chimayó para las fiestas de Santiago (el 26 de julio) y de la Santa Cruz (el 3 de mayo) y "Los Comanches" en Alcalde (el 27 de diciembre).

LO INDO - HISPANO: ACERCAMIENTOS RELI- GIOSOS

La cultura popular nacida del mestizaje indo-hispano es tan única y particular a Nuevo México que prácticamente se desconoce fuera de la región, y por no ser tan castiza no ha sido objeto de muchos estudios. Sin embargo incluye manifestaciones que se

cuentan entre los tesoros culturales del estado.

42 Por la mutua autonomía y relativa separación de las religiones hispanas e indígenas, los verdaderos sincretismos son pocos y algo difíciles de definir. Muchos comentaristas afirman que la mayor contribución de la religión indígena a la conciencia hispana neomexicana se encuentra en las actitudes de reverencia por la tierra que van mucho más allá que la mera codicia y ambición de ser terrateniente que típicamente se asocia con los españoles en América. Estas creencias en la madre tierra se arraigan en el concepto del universo tewa donde el espacio mismo es sagrado, desde el espacio doméstico de una casa hasta las cumbres de las montañas sagradas. Sólo el tiempo es profano, especialmente el tiempo histórico. (Ortiz 1969). El creciente respeto mutuo entre la religión autóctona de los indios y la de sus vecinos hispanos se expresa en numerosas anécdotas de muchas fuentes. El mismo Ortiz cuenta una en la antología conmemorativa del Tercer Centenario de la Rebelión de los Indios Pueblo en 1980, una celebración del evento que hizo posible tal respeto y autonomía cultural. Ortiz apunta sus memorias de los años de sequía de su juventud cuando los vecinos hispanos acudían al pueblo tewa de San Juan de los Caballeros para pedir a los caciques que

hicieran sus danzas y ceremonias para traer la lluvia (Ortiz 1981:16). En otra anécdota ya legendaria, durante otra sequía en el mismo valle un grupo de indios acude a la misión para pedir prestado al Santo Niño. El padre consiente y los naturales pasean la imagen por sus campos y sus milpas. Para la medianoche se desató una tormenta tan feroz, que se desbordaron los ríos y acequias y acabaron con la siembras. Desesperados, los indios regresan a la iglesia y piden al padre la imagen de San Antonio. Cuando el padre confuso les pregunta por qué, le dicen que la quieren pasear por los campos destruidos a ver lo que había hecho su Niño travieso (Rael 1977, II:560-561).

El lugar que mejor ejemplifica el sincretismo indio-hispano de Nuevo México es también el corazón espiritual y lugar quizás más sagrado de toda la región: el Santuario de Chimayó, situado en un estrecho valle de la sierra de la Sangre de Cristo a unas 38 millas al norte de Santa Fe. Al pie de una de las cuatro mesas negras cardinales del universo tewa, el lugar se llama en tewa, *Tsi mayó*, y significa obsidiana fina. Había allí un pueblo tewa que fue abandonado después de la rebelión de 1680. Después de la reconquista, Bernardo Abeyta, compañero de De Vargas, tuvo allí su rancho. Abeyta había vivido en Guatemala

donde se hizo devoto del milagroso Cristo Negro de Esquipulas y trajo a Nuevo México una réplica de dicho Cristo. Cuando los descendientes de Abeyta abandonaron el rancho por los ataques de los indios nómadas, el Cristo fue enterrado. A principios del siglo 19 otro descendiente de Abeyta regresó al rancho, y por una serie de circunstancias inexplicables y luces misteriosas, encontró y desenterró la imagen. Cuando el Cristo volvió solo al lugar después de ser llevado tres veces a Santa Cruz, fue interpretado como una señal del cielo de que se levantara un templo en el lugar. Terminado en 1816, igual que otros templos en la Nueva España, el Santuario del Potrero fue construido sobre un lugar sagrado para los indios, en este caso un adoratorio tewa que quedó en un pequeño recinto de la sacristía. Es un sagrado pozo seco cuya tierra tiene cualidades milagrosas. Desde entonces, los devotos hacen peregrinaciones a pie desde todos lados del estado para llevarse un poco de la tierra sagrada para guardar en casa, untar en el cuerpo, tomarse con agua, o quemar en el fuego para poner fin a las tormentas o bendecir a los viajeros. Los cultos al Señor de Esquipulas y al Santo Niño de Atocha se han asociado estrechamente con la tierra bendita de los tewa y el concepto adjunto de la santidad de la madre tierra (De Borhegyi 1953

y 1956).

Se ha especulado bastante sobre otros posibles sincretismos indo-hispanos, especialmente algunas semejanzas entre el culto a los santos de los hispanos y el culto indígena a los **kachinas**, los espíritus divinos y ancestrales y las figuras de madera que los representan. Es cierto que los indios han aceptado a los santos como si fueran nuevas kachinas y es significativa la intensa adoración con que los hispanos tratan a sus santos de madera. No sólo representan a un personaje sagrado, sino son sagrados en sí mismos. Más objetivamente los santos como siempre funcionan como mediadores, en este caso entre culturas. Siempre se han llevado a cabo intercambios de imágenes, y hay casos como el milagroso Santo Niño de Atocha que pertenece a los indígenas del pueblo de Zuñi, un objeto de veneración para los vecinos pueblos hispanos que hacen peregrinaciones para visitarlo.

LO INDO-HISPANO: LA COMIDA

Se podría decir que el mestizaje indo-hispano de Nuevo México es un mestizaje de contestación más que de síntesis cultural y sincretismo religioso. En cuestiones de cultura material de los pocos ejemplos de síntesis, uno tendría que ser la famosa tortilla de harina de trigo, un

producto totalmente mestizo presente en las mesas de las tierras del norte, casi a la exclusión del pan de trigo y las tortillas de maíz. Cuando encontraban tierras templadas propias para sembrar trigo, los españoles siempre se entusiasmaban, en parte por los recuerdos de su madre patria. La cultura del trigo que traían era parte integral de la religión; la hostia no se hace de otra harina que no sea trigo. Por otra parte, como alimento primordial de las Américas el maíz también tiene su aspecto sagrado. Para hacer una bendición, los indios de Nuevo México tienen la costumbre de untar personas, santos y lugares con harina de maíz. El trigo no sólo fue traído a Nuevo México, fue impuesto; después de la Rebelión de 1680, los campos de trigo fueron quemados. Con la reconquista, volvió la agricultura de trigo. El grano siempre ha sido más que alimento; es símbolo de la cultura española. En un verso de la antigua canción popular neomexicana, "Los Cañuteros," se nota el orgullo de los sembradores de trigo. Aunque sean mestizos, están conscientes de sus raíces españolas:

Padre mío, San Antonio,
devoto de los morenos,
es verdad que alzamos trigo,
pero todo lo debemos. 6

En el juego tradicional llamado "El Cañute" se apostaba trigo, maíz y frijoles. Es curioso que la mayoría de la gente que cosecha trigo lo consume no en forma de pan, sino en la misma forma de las tortillas redondas y planas de maíz.

La tendencia a la contestación en vez de la asimilación se nota plenamente en "El trovo del café y el atole" (Arellano 1972:13-14). Los trovos, duelos entre trovadores, eran una forma popular de diversión en las largas caravanas de carretas entre Chihuahua y Santa Fe durante los tiempos de la colonia española. Casi siempre se discutían o mejor dicho se cantaban diversos temas filosóficos o estéticos. En el ejemplo presente los trovadores personificados son las dos bebidas preferidas del país y todo lo que simbolizan.

Café

Yo soy el Café
Y de todos conocido
En la América del Norte
De todos soy preferido
En el mundo soy distinguido
Con satisfacción completa
En tazitas todos me usan
Bebiendo me agüita prieta.

Atole

Yo también soy el Atole
Y aquí te hago la guerra
Que bien mantengo a mi gente
Con sólo labrar la tierra
Y tú café orgulloso
Que sepa el mundo entero
Sacrificas a mi gente
De comprarte con dinero.

El café es exótico pero seductor, producto poco nutritivo de lejanas tierras tropicales, adición y estímulo de la gente que sacrifica sus riquezas para obtenerlo. En cambio el atole es producto nativo de la tierra que sostiene a su gente sin cobrarles más que el sudor del trabajo de sembrar, cosechar y molerlo. Es bebida casera que se toma todos los días, pero hecha del maíz, tiene características sagradas también. Fiel a su gente, el atole por fin vence al extranjero, que en las últimas estrofas trata de ofrecerle amistad cuando se da cuenta que no lo puede vencer.

LO INDO-HISPANO: LAS "INDITAS"

Una manifestación ejemplar del mestizaje indo-hispano de Nuevo México se ve en el desarrollo de las baladas narrativas. En su **Romancero nuevomexicano** Espinosa presta poca atención a las baladas compuestas en Nuevo México, aunque admite la importancia y vitalidad de la tradición. Con su

pasión por lo español, dijo que a las baladas locales "les falta el espíritu de las baladas tradicionales y tiene poco interés para la literatura comparada..." (Espinosa 1985:126). Con sus asonantes coplas octosilábicas, caben sin novedades en la tradición milenaria de poesía narrativa en español. En Nuevo México, como en México, el romance pasó a ser "romance corrido" cuando empezó a expresar los temas locales y regionales, las noticias de guerras, desastres, y hechos insólitos del amor y la muerte. Con el trabajo de numerosos investigadores como Vicente T. Mendoza (1964, 1986) y Merle Simmons (1957), ya se conoce bien el desarrollo del corrido. De interés especial a este estudio son las baladas mestizas de la segunda mitad del siglo 19 que se conocen por "inditas."

Como implica el término "indita," casi siempre hay alguna conexión o referencia a los indios o su cultura en la composición. Comparten con los corridos su temática, y algunas técnicas narrativas como la inclusión de nombres, fechas, y citas de los protagonistas. Las inditas son distintivas por su uso frecuente de refranes, narración en la primera persona protagonista, y la inclusión de elementos musicales como los ritmos distintivos y la escala pentatónica de la música indígena. "La indita de Cochití," quizás el ejemplo más conocido

del género, es un tratamiento burlesco del amor para una india que eres del pueblo de Cochití:

Indita, indita, indita,
indita de Cochití,
no le hace que seiga indita
si al cabo no soy pa' ti.

Indita, indita, indita,
indita del otro lado,
¿en dónde andabas anoche
que traes el ojo pegado?

Indita, indita, indita,
indita del otro día,
¿en dónde andabas anoche
que traiga barriga fría? 7

46

Extraordinario ejemplo de una indita más trágica es la "Indita de Plácido Romero," que usando la décima, cuenta de una cautiva de las últimas guerras con los apaches en los ochentas del siglo pasado. Recuerda en algunos aspectos los romances españoles sobre las cautivas en la frontera con los moros.

El día de San Lorenzo
era un día poderoso,
que me llevaron cautiva
y mataron a mi esposo.
El año de ochenta y uno,
cerca de las diez del día,
así sería yo pienso

cuando esto nos sucedía,
que mataron a mi esposo
y al hombre Jesús María.

Manuelita la mayor
cuida de tus hermanitas,
que ya les faltó el calor,
se quedaron huerfanitas.
Adiós, plaza de Cubero,
adiós, mi hogar y mi casa,
adiós, paderes y esquinas,
adiós, madre Marucasia.
Adiós, madrequita fina,
duélete de mi desgracia.

Refrán:
Adios, ya me voy,
voy a padecer.
Adiós, mis queridas hijas,
¿cuándo las volveré a ver? 8

Si sus cautivos lloraban o se quejaban, los apaches tenían fama de matarlos de una vez. Esta cautiva ejemplar tiene que buscar simpatía en el mismo paisaje para poder sobrevivir "Los palos, las piedras lloran/de verme salir cautiva." Como muchos otros ejemplos, esta indita se canta a capella.

Fascinante ejemplo de las posibilidades del género es la "Indita de San Gonzaga," cuyo texto empezó como poema popular de Don Norberto M.

7 José D. Romero, Santa Fe, Nuevo México. Archivo personal de Jack Loeffler.

8 Margaret Aragón Johnson, Grants, Nuevo México. Archivo personal de Enrique R. Lamadrid.

Abeyta de Sabinal, Nuevo México (Espinosa 1985:131-132). Fue escrito al principio de la guerra del 1898 entre España y Estados Unidos en que irónicamente peleaban muchos neomexicanos. Es una petición al santo y la Virgen María a que termine la guerra y hay referencias a una milagrosa aparición del santo que salvó a un grupo de nuevomexicanos de una tormenta en pleno mar.

San Gonzaga de Abaranda, aparecido en el mar, concédeme mi salud; luego te voy a bailar.

Ahora en tu mes florido, en el que todos te claman, pídele, santo glorioso, por América y España.

Por esos pobres soldados, que están en guerra peleando; pídele, santo glorioso, que la paz vaya triunfando.

Refrán:

Todas las inditas dicen,
todas las inditas dicen,
San Luis de mi corazón,
San Luis de mi corazón.

Yana, hey yana,
hey yana hey yo,

yana, hey yo,
yana, hey yo. 9

El refrán que la gente le ha añadido alude a otro San Gonzaga, en este caso San Gonzaga, en este caso San Luis, y usa el canto silábico de la música sagrada de los indios. Esta indita se baila como ceremonia de curación al estilo "redondo" de los indios con un enfermo en el medio. Los hispanos neomexicanos, al ejemplo de sus vecinos indios sabían bailar para invocar el poder divino.

LO INDO-HISPANO: LOS MATACHINES

La danza ceremonial más famosa de la tradición indo-hispana de Nuevo México se llama "los Matachines," una alegoría sagrada de la venida del cristianismo al Nuevo Mundo y la lucha y triunfo de los primeros conversos. La conversión de Moctezuma que se celebra por supuesto es leyenda y no hecho histórico. Es mucha la controversia relativa a los orígenes de los Matachines. Los investigadores se dividen entre los que afirman un origen europeo y los que lo atribuyen a los indios mexicanos. Lo cierto es que el nombre proviene de Europa

9 Manuel Mirabal, San Luis, Nuevo México. Archivo personal de Enrique R. Lamadrid.

puesto que en el siglo 16 existía una ceremonia llamada **Mattacinos** en Italia, **Mettassins** en Francia y **Matachines** en España. De ésta escribe Carrero y Candi:

El baile de Matachines ha sido casi siempre una especie de asalto de armas, acompañado de música. Durante el siglo XVII lo ejercitaban hombres disfrazados de modo ridículo, con carátula y vestido de varios colores, ajustado en cuerpo desde la cabeza a los pies. Ordinariamente formaban una comparsa, y al son de un tañido alegre hacían muecas y se daban golpes con espadas de palo o vejigas llenas de aire. Generalmente se bailaba por Carnaval (Carrero 1931:413).

Flavia Waters Champe en su estudio sobre los Matachines en Nuevo México explora los orígenes del nombre. Conjetura que el vocablo fue adaptado del vocablo árabe **mutawajjihin** que significa "ponerse una máscara." (Champe 1983:XIII).

La danza adquiere elementos aztecas en México y al llegar a Nuevo México asume su carácter semi-religioso de aspecto mestizo irrefutable. En efecto, quizás

ninguna otra ceremonia neomexicana revele tan alto nivel de mestizaje como esta danza de elementos tanto españoles como indígenas. Como en su versión mexicana, la versión neomexicana incluye entre los danzantes al monarca o "Monanca" que en la danza azteca representó a Moctezuma; a la Malinche, papel generalmente representado por una niña en el vestido blanco de la primera comunión; al abuelo, cuya inspiración parece haber sido los **koshare** o payasos sagrados de los indios pueblo y que hace el papel de burlador; y el toro, representado por un niño que al fin de la danza es matado por el abuelo. La Malinche con su traje y velo blancos, según Arturo Campa representa la pureza, el toro la lujuria y, en la lucha entre el bien y el mal representados por estos dos personajes, interviene el abuelo quien con un chicote protege a la Malinche contra el toro (Campa 1979:231). Además aparecen de diez a doce matachines quienes llevan una "corona" que sugiere la mitra obispal, pero que en su diseño más se asemeja al **cupil** de los nobles aztecas. Además, a esta se le han prendido largos listones de colores que bien recuerdan ciertos tocados indígenas. La cara la llevan cubierta con una manta de seda de colores brillantes como lo hacían los aztecas en ciertas danzas. En la mano llevan una palma y un guaje o sonaja de calabacita. El monarca viste igual

que los matachines y el traje del abuelo parece ser parodia del traje habitual del anglo (Champe 1983:14).

Aunque la música es melódica de carácter europeo, resalta también una fuerte sabor mestizo puesto que entre los instrumentos occidentales, la guitarra y el violín (siempre tocados por hispanos, aun cuando la danza se celebra en un pueblo indígena) se encuentran tambores y sonajas indígenas. Las melodías son cromáticas y al estilo europeo, pero su constante repetición recuerda las salmodias de la tradición nativa (Robb 1961:91-92). En el pueblo towa de Jémez, se han desarrollado dos versiones, una con música hispana y la otra con música indígena cantada en coro, ambas celebradas el día de la Virgen de Guadalupe el doce de diciembre. En otros pueblos la danza se representa para celebrar el nacimiento de Jesús, la fiesta de San Antonio en junio, y en la placita hispana de Bernalillo la fiesta de San Lorenzo en conmemoración de la liberación del pueblo de las matanzas de la Rebelión de 1680. Un toque especial, que podríamos llamar carnavalesco de acuerdo con las ideas de Micael Bahktin, se ha introducido en los pueblos de los indios. Consiste en que al final de la danza las mujeres pretenden recoger las partes internas del toro muerto y las lanzan al público.

Opina Espinosa que esto se hace para ridiculizar el carácter religioso de la danza (Espinosa 1985:226), aunque los indios siempre incorporan la blasfemia y la burla a sus ceremonias religiosas para neutralizar su fuerza opositora.

Los indios de San Juan tienen una leyenda que dice que el mismo rey Moctezuma llegó a Nuevo México para enseñarles la danza y para prepararles a aceptar los mejores aspectos de la conquista española que se idealizaban formalmente en la religión cristiana. Hoy los Matachines son un fenómeno regional, una ceremonia que comparten hispanos e indígenas, y es la mejor ilustración de su acercamiento cultural.

LA AMENAZA DEL OTRO: LA OCUPACION NORTEA- MERICANA

En la continua dialéctica del Ser y del Otro en las conquistas y reconquistas políticas y culturales de Nuevo México, la siguiente etapa se inicia con la entrada del Ejército del Oeste norteamericano bajo el mando del Coronel Stephen Watts Kearney y la toma sin resistencia de Las Vegas en agosto de 1846. En un famoso discurso que dio desde el techo de un edificio de la plaza, anunció en inglés que los neomexicanos ya eran ciudadanos de los Estados

Unidos y que "ni una gallina, ni un chile" sería expropiada, pero los que resistieran la nueva autoridad serían ahorcados al momento.

Por segunda vez en su historia, nace la leyenda de una conquista incruenta de Nuevo México, porque antes de quedar completamente sometido al poder norteamericano, se derramó sangre considerable en Santa Cruz, Taos, Mora, Las Vegas, y el Bracito (Perrigo 1971:168). En los próximos cuarenta años, por medios legales y extralegales, treinta y tres millones de acres de tierras comunales fueron arrebatados a las comunidades hispanas del territorio (Tijerina 1978:396) y para el año 1880, en Nuevo México, tierra dorada de la oportunidad, uno de cada diez angloamericanos era abogado.

Para el año 1850 el control de la iglesia pasó de los neomexicanos a la jerarquía angloamericana. La institución que pretendía servir al pueblo desde la cuna a la tumba pasó a ser el agente más poderoso de su norteamericanización. En un celebrado enfrentamiento tanto político como cultural, el nuevo arzobispo francés, Jean Baptiste Lamy, excomulgó al estimado padre liberal Antonio José Martínez de Taos, que había fundado el primer seminario y el primer periódico de la provincia.

Al final de cuentas, la historia del territorio de Nuevo México de 1846 a 1912 en todos los sectores de la sociedad es una historia de confrontación cultural (Rosenbaum 1972:347). Para los neomexicanos hispanos, la categoría de otredad antes ocupada por los indios "pueblo" y después por los indios nómadas, ahora se llena por la presencia indomable de los Estados Unidos. Irónicamente, los neomexicanos adoptaron la misma estrategia de clandestinidad y militancia cultural que les brindaron los indios pueblo para sobrevivir en otra época. El pueblo se mantuvo aferrado a sus tradiciones y su lengua a toda costa. En 1856, cuando la legislatura del territorio trató de establecer el primer sistema de educación pública en Nuevo México, más de 99 por ciento del pueblo votó en su contra (González-Berry 1987b:4-7). A pesar de su deseo de tener un mejor futuro para sus hijos, sacrificaron la propuesta para su educación pública sabiendo que iba a ser en inglés y basada en los valores y la filosofía del sistema norteamericano. Bastaba que les despojaran de sus tierras e instituciones; rehusarían colaborar en la erradicación de su lengua y cultura.

Como en cualquier conquista hay una imposición de una nueva cultura oficial con dimensiones políticas, religiosas y sociales que incita una resistencia

cultural. El mismo padre Martínez, viendo la imposibilidad de resistencia militar, contribuyó a la primera definición de la cultura en Nuevo México. Para defender la cultura neomexicana, sería necesario entender el idioma y el sistema cultural y político de los conquistadores. En un celebrado discurso a sus seminaristas, dijo:

Ustedes vinieron a este colegio con propósito de estudiar para ordenarse sacerdotes... Pero, habiendo ahora cambiado de gobierno pueda ser necesario cambiar de ideas. El genio de este gobierno Americano camina en completa armonía con la tolerancia de cultos y una entera separación de la Iglesia y el Estado... Pueden ustedes decir que en su semejanza el gobierno americano es un burro, mas en este burro cabalgan los licenciados y no el clero (Sánchez 1903:32).

Martínez dio las primeras clases de inglés en el territorio a sus alumnos que también estudiaron la ley civil bajo su enseñanza. Para fines del siglo estos alumnos se contaban entre los legisladores neomexicanos más influyentes del territorio.

LA CULTURA DE RE-

SISTENCIA: LOS PENITENTES

Una de las luchas culturales más fascinantes del período territorial es la resistencia a la persecución de la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno, popularmente conocida como los hermanos penitentes (Weigle 1976). Es interesante notar que el mismo padre Martínez de Taos fue el consejero principal de la cofradía durante esos tiempos difíciles. La cuestión de los orígenes de los penitentes ha sido motivo para mucha especulación. Su posible derivación franciscana se ha sugerido dada la importancia de la disciplina corpórea como parte de sus ritos (Boyd 1974:442). Los mismos ejercicios de penitencia también sugieren un posible origen en las prácticas religiosas de los indígenas nómadas, transmitidos a través de los cautivos y los genízaros. Bien sabido es que Oñate mismo practicó disciplinas al pisar la tierra neomexicana ante los indígenas, asegurándoles así que servía a un ser más poderoso que sí mismo. De todos modos, los archivos eclesiásticos del siglo 17 no contienen ninguna referencia a los penitentes. Es al empezar el siglo 19 que primero se hace mención de ellos en un informe preparado para la Cede de Durango por el arzobispo Zubiría quien fuertemente censuró la cofradía. Desde un principio,

entonces, la cofradía fue percibida como una entidad estigmatizada ante la iglesia oficial, probablemente por las funciones paralitúrgicas que ejercía. Y aquella, sobra decirlo, se desarrolló como consecuencia de la carencia de ritos religiosos formales accesibles a los pueblos aislados.

Como organización social los penitentes se ocupaban de muchos asuntos cotidianos del pueblo, enterrando a los difuntos y haciendo obras de caridad. En el siglo 20 aun han llegado a ejercer una base de poder político a nivel local y estatal.

52

En cuanto a las necesidades espirituales del pueblo, los penitentes participaban en los dramas religiosos durante la Navidad y se encargaban también de las procesiones de Corpus Christi, pero ninguno de estos eventos se acercaba ni en importancia ni en impacto dramático a los ritos relacionados a la Semana Santa. Un aspecto que separa a la cofradía neomexicana de las cofradías españolas y mexicanas es su carácter clandestino. Incluso, los penitentes tienen un templo o capilla particular, llamado la "morada," donde se llevan a cabo sus actividades. Dada la mala fe que hacia los penitentes tenía la iglesia oficial mexicana, y después el desprecio total de la iglesia norteamericana, se entiende el carácter de impugnación que

asumió la Hermandad. Hacemos notar que en este caso las actividades de los penitentes no eran explícitamente impugnadoras; lo eran por el mero hecho de existir y de proveer otra manera de expresar las inclinaciones espirituales. Al relegar sus actividades a la clandestinidad se cerraban los penitentes al escudriño de los oficiales religiosos y llamaban así mayor atención a su papel de "aducir otro testimonio" (Lombardi Satriani 1975:105).

Hay quienes han comparado la morada a la kiva o estufa de los indios, el templo subterráneo al cual entraban solo los hombres para participar en sus ritos religiosos. Antes y después de la reconquista, los indios pueblo protegían sus creencias y ritos autóctonos, relegándolos al sello secreto que las kivas ofrecían. Y si en tiempos remotos los españoles estaban convencidos que el mismo diablo vivía en las kivas los anglos se convencieron, tres siglos más tarde, que eran actividades paganas las que ocurrían en las moradas de los Hermanos Penitentes. Antes de los tiempos del sensacionalismo levantado contra los penitentes por los americanos, el pueblo participaba abiertamente en más actividades de la morada que hoy día.

Actualmente durante el rito de la Semana Santa casi toda la semana la pasan los hermanos en

la morada separados de la familia y del mundo secular, durmiendo y comiendo allí. Un aspecto importante de sus ceremonias era y siguen siendo los cánticos religiosos llamados alabados. En años recientes el investigador musicológico Richard Stark fue a España en busca de las raíces del alabado. En dado momento creyó que había encontrado algún parentesco con la música religiosa sefardita. También comparó el alabado neomexicano a la saeta extremeña, encontrando algún parentesco en la música. Incluso descubrió que un alabado neomexicano llamado "Dulce Esposo de mi alma" era bastante parecido a una saeta extremeña (Stark 1983:125). No obstante, con la recomendación de Garci Matos del Conservatorio Real de Madrid, Stark concluye que hay que buscar los orígenes de los alabados neomexicanos en la música mexicana. Son importantes las implicaciones de esta conclusión, puesto que durante un largo período los investigadores del folclor neomexicano buscaron sus orígenes exclusivamente en la cultura española, e incluso llegaron a negar lo que de mexicano pudiera contener.

Los alabados van acompañados a veces por la música de una flauta, llamada el pito, que simboliza los quejidos y dolor de la madre de Cristo. El Viernes Santo es el pito que anuncia la procesión de los penitentes que

procede desde la morada al calvario. Esta procesión, se puede comparar a la del "empalau" de Valverde de la Vera, con la diferencia de que en vez de ir atado con una cuerda, el hermano designado a hacer el papel de Cristo -y recordemos que en la mentalidad de los penitentes neomexicanos la ceremonia no es representación sino re-actuación- carga una cruz labrada de un tronco de árbol llamada el madero. Según algunos observadores del siglo 19, a la cruz se le colgaba una piedra para aumentar su peso (Steele 1974:57). En años pasados, los acompañantes, su identidad protegida bajo capuchos negros y vestidos sólo de calzoncillos blancos, se azotaban con "disciplinas" labradas de la yuca, a lo largo de la vía. No faltaba la aparición de las tres Marías, ya sea en forma de santos o de mujeres de carne y hueso, y todo esto terminaba con la crucifixión de un hermano quien era ligado al madero con una cuerda por un tiempo breve. La procesión iba siempre acompañada por una carreta en la cual iba un bulto labrado en forma de un esqueleto que lleva el nombre enigmático de Doña Sebastiana. Se ha documentado que en el siglo 19 la presencia figurativa de la muerte se aseguraba medianete la exposición de cadáveres o calaveras exhumadas de los "camposantos" o cementerios locales. Vale recordar que la representación preferida

del mismo San Francisco de los santeros neomexicanos, no es el santo risueño con sus pajaritos, sino un santo más sombrío contemplando una calavera. Cuando se prohibió la práctica de usar calaveras y caláveres reales, empezaron a aparecer los bultos del ángel de la muerte en los ritos ceremoniales (Boyd 1974:446). No está muy clara la evolución del nombre de este bulto pero por cierto va armado, y aquí su relación a su onomástico, de arco y flechas. Fueron estos elementos dramáticamente fúnebres los que causaron alarma entre los angloamericanos recién llegados a Nuevo México en la segunda parte del siglo 19.

54

Inmediatamente la iglesia, ahora bajo autoridad norteamericana, se empeñó en expulsar la cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno y fue en ese momento que este aspecto de la religión popular neomexicana asumió mayores características de impugnación contra la cultura dominante y contra la hegemonía de la iglesia, particularmente en los pueblitos más aislados y en los pueblos de los genízaros. En las villas más grandes como Santa Fe y Albuquerque donde moraba una población en contacto directo con la religión oficial, la cofradía perdió su vigor. Además los hispanos de la clase media tendieron a aceptar la nueva liturgia "americana" y a asumir una actitud negativa contra los

penitentes. No obstante, mientras más se les censuraba, más celosos se volvían aferrándose a sus ritos paralitúrgicos los Hermanos de la Luz. Thomas Steele resume esta función de la siguiente manera:

En otras palabras, lo que los sacramentos y la misa representaban para un pueblo con sacerdote, lo representaban las iniciaciones comunales de los penitentes, su disciplina, sus velorios y sus actuaciones de la pasión de Jesús, a un pueblo sin cura... La necesidad de relacionar no al individuo sino al pueblo entero el sistema sagrado y poderoso de Dios-Cristo-Virgen-Angel-Santo naturalmente habríadereclamar, alguna significativa estrategia popular, comunal y sacramental (Steele 1974:70, traducción nuestra).

Entendemos pues cómo las mismas condiciones históricas produjeron modales culturales capaces de satisfacer las necesidades colectivas, sociales y psicológicas de los hispanos de Nuevo México.

Ante la amenaza del nuevo orden y las presiones de la cultura dominante, los hermanos ofrecían bultos cada vez más grandes

como si estos fueran amuletos de protección. El bulto más impresionante de todos, que va íntimamente ligado a la Cofradía, es el mismo Nuestro Padre Jesús Nazareno. Llama la atención, porque mientras los otros santos no suelen medir más de medio metro de altura, estos Cristos llegan a la altura de un hombre. Y mientras los otros santos suelen tener una fisonomía ascética y sobrehumana, el Cristo se humaniza mediante la articulación de conyunturas las cuales permiten que asuma varias posiciones durante los ritos de su pasión llevados a cabo por los penitentes. La resistencia de los penitentes neomexicanos en el siglo 19 a la dominación por parte de una cultura invasora que pronto ejercería hegemonía sobre la región a todos niveles se puede medir simbólicamente a través del aumento en el tamaño de sus santos.

En la mayoría de los casos, y ciertamente en la época contemporánea, en la crucifixión de Cristo se usaba un bulto más bien que a un hermano. En otros tiempo, se insinuaba aún más el aspecto real del rito, mediante la colocación dentro de la cavidad del bulto de un corazón del cual vertía aceite teñido de rojo y, en algunos casos, sangre (Steele 1974:60). Después de la crucifixión se baja el bulto de Cristo de la cruz y se pasa a un ataúd sobre el cual hacen guardia

los hermanos, de manera parecido al "rito de la guardia de Cuerpo del Señor" de ciertos pueblos de la Alta Extrmadura, como Garrovillas y Villamesías. En Nuevo México igual que en México, al santo de Jesús crucificado se le llama el Santo Entierro.

En algunos pueblos hoy día el bulto en su ataúd es depositado en el hogar de una familia de la comunidad para que sobre él guarde la familia hasta el año próximo. Esta tradición ha surgido como resultado de los robos y el vandalismo que afligen las moradas en la época actual. El año pasado visitamos la casa de una alumna en Taos, y allí en la sala yacía El Santo Entierro. Ella nos asegura que El Santo Entierro permanece tendido en su sala todo el año y que la familia suele tener las conversaciones más casuales con el bulto. Incluso creen haber oído pasos en la sala desocupada, los cuales atribuyen a hermanos finados que pasan a visitarlos.

En 1947 los penitentes fueron readmitidos a la iglesia y hoy día siguen observando la Semana Santa y practicando sus ritos en las moradas, pero cada día el número de hermanos va disminuyendo a medida que va muriendo aquella generación nacida a principios del siglo 20 cuando la asociación a la cofradía era una manera de decir "nos oponemos a una lengua y a

costumbres ajenas e insistimos en conservar lo nuestro."

LA CULTURA DE RESISTENCIA: LA ENTREGA DE NOVIOS

El desarrollo de una para-liturgia popular y la aparición de la Hermandad de los Penitentes surgen de una concreta condición histórica: la crónica escasez de sacerdotes en la provincia. En el año 1800 había aproximadamente 40 padres franciscanos en Nuevo México. Para 1821, año de la independencia de España, había sólo 20, y de allí en adelante los números disminuían aún más por la falta de nuevas ordenaciones. Cuando por fin se estableció el Vicariato Apostólico de Santa Fe en 1850, la jerarquía eclesiástica ya estaba en manos de los americanos y el nuevo obispo Lamy. Se reclutó un creciente número de sacerdotes franceses e italianos en los próximos años, y las diferencias culturales y doctrinales de estos extranjeros se expresaron en su ministerio de los sacramentos y en sus relaciones con el clero local. Con sus valores conservadores chocaron con los curas nativos como el padre Martínez de Taos, que se habían formado en el ambiente liberal y revolucionario de México. El pueblo era por naturaleza más respetuoso de la institución de la iglesia y no se opuso abiertamente a los cambios,

excepto en el caso de los Penitentes que fueron directamente perseguidos. La para-liturgia que había sostenido un pueblo prácticamente abandonado por la iglesia, ahora servía como apoyo y consuelo en una lucha política y cultural. Por definición, la cultura popular es fundamentalmente y potencialmente una cultura de resistencia, aun si la contestación es indirecta o inconsciente. Contradice la "autoproclamada universalidad de la cultura hegemónica" sólo por su presencia y sobrevivencia (Lombardi-Satriani 1975:105).

Al Catolicismo hegemónico del nuevo orden norteamericano se opone el catolicismo popular que se había desarrollado anteriormente en Nuevo México. Los componentes claves de la para-liturgia popular son los ritos ceremoniales que marcan los momentos cumbres en la vida de la persona de cuna a tumba. La música y los versos que se cantan como parte de dichos ritos se llaman "entregas" en el español neomexicano. Hay entregas para los bautizos, las bodas, los funerales, los danzantes de los Matachines, y las fiestas de santos, pero la más popular y visible es la "entrega de los novios." Esta entrega es un complejo y sutil contra-rito que ocurre después de la boda de la iglesia (si hay una). Invoca la autoridad divina, civil y cultural para entregar los novios a sus

nuevas familias y a ellos mismos. En todo el mundo hispano hay versos tradicionales e improvisados que se cantan en las bodas, pero cuando se cantan en Nuevo México el proceso puede durar hasta una hora o más, hecho que atrajo siempre la atención de folcloristas, pero sin que propusieran un análisis para explicar la complejidad retórica e ideológica de la "Entrega de novios."

En la estructura de la "Entrega de novios" hay cinco secciones: 1) La invocación, 2) Los versos de la Santa Escritura, 3) Los versos de la iglesia, 4) Los consejos o parabienes, y 5) Los versos de la gente (Lamadrid 1989). Las primeras cuatro secciones llegan a cincuenta estrofas en algunas versiones. La invocación establece la autoridad del entregador (a) para hacer la ceremonia:

¡Ave María! dijo el ave
pa' comenzar a volar,
¡Ave María! digo yo
pa' comenzar a cantar. 10

Los versos de la Santa Escritura contrastan las nuevas enseñanzas sobre Adán y Eva de los curas franceses con las enseñanzas franciscanas que ya conoce el pueblo. Estas proponen

a José y María como la pareja ideal:

Volvió Adán de su sueño
con una voz admirable,
"Te recibo como esposa
Por obedecer al Padre."

Para empezar de casados
se ocupa de tener fe,
siempre miran el ejemplo
de Jesús, María y José.

Los versos de la iglesia forman una recapitulación de la misa nupcial de la iglesia. Se aísla en citas el discurso del padre para hacer después contraste con las creencias del pueblo:

El padre les preguntó
"si se quieren casar, di."
y la iglesia los oyó
Que los dos dijeron "sí."

57

Hay evidencia textual en las entregas más antiguas que la entrega misma podía servir como la ceremonia. En la ausencia de un padre, el entregador pide autorización divina y junta a la pareja para ser bendecida por sus padrinos y parientes.

En los versos que se llaman los consejos o parabienes, el entregador ofrece consejos prácticos a los novios sobre su

10 Las siguientes citas se toman de una encuesta sobre la "Entrega de novios" hecha en 1985 y 1986 por Enrique R. Lamadrid y Cipriano Vigil en que se grabaron más de cuarenta versiones en el norte de Nuevo México y el sur de Colorado.

nuevo estado. Aquí los valores de la comunidad están en yuxtaposición a los valores y consejos más abstractos de la liturgia oficial:

Miren que el estado casado
no es para un día ni dos,
es para una eternidad
mientras que vivan los dos.

Oígame usted, la novia,
ha de aumentar su cariño,
ahora no es padre ni madre,
ahora es su esposo querido.

58 Los versos de la gente son una oportunidad para que el entregador pruebe sus talentos de improvisación. Dedicar y compone versos a la familias de los novios y al público en general. Si la familia es grande, esta parte puede durar mucho tiempo.

También a Facundo Martínez
Un saludo y un cariñito,
¡Qué viva su preciosa esposa
y toditos los de El Rito!

Los tíos de la novia,
Tampoco los quiero olvidar.
Son Mike y Lorena Tafoya
Dios se los ha de cuidar.

El cuidadoso análisis de la Entrega de los novios ha revelado mucho de la expresión colectiva y resistencia cultural de un pueblo colonizado enfrentado con las difíciles opciones lingüísticas, culturales y personales del proceso de asimilación.

EL ACERCAMIENTO HISPANO-AMERICANO

Desde el principio del período territorial, Nuevo México había tenido suficiente población como para ser estado de la unión norteamericana con todos los derechos correspondientes. Pero según la opinión del congreso federal y del público en general, como los neomexicanos eran de otra cultura y hablaban otra lengua, se suponía que no se podía esperar más que traiciones sediciosas de ellos. Los estereotipos más descaradamente racistas se publicaban en los periódicos de la nación para expresar oposición a la propuesta de que Nuevo México se convirtiera de territorio en estado. Prestigiosos periódicos nacionales de la época se refirieron a los neomexicanos como "hijos de los sangrientos aztecas" que nunca merecerían ser parte de la noble unión norteamericana (Larson 1968).

Los deseos de los anglos residentes en Nuevo México de que el territorio fuera aceptado como estado combinaron sus ambiciones con la indignación de escuchar tantos ataques racistas a sus vecinos. Poco a poco moderaron sus propias opiniones de los neomexicanos hispanos y empezaron a defenderlos. El sentido de otredad y alienación entre neomexicanos y anglos disminuyó considerablemente

cuando ambos grupos se dieron cuenta de los beneficios de una alianza política. Los dos se dieron cuenta de que les retaba un nuevo enemigo, el gobierno federal de Estados Unidos. El mismo gobernador americano de Nuevo México hizo todo lo posible para idealizar a los neomexicanos, nombrándolos "hijos de los hidalgos," descendientes de héroes conquistadores y sus bellas damas. El gobernador Prince comienza un movimiento de hispanismo para mejorar la conciencia e imagen pública del neomexicano y pintar de blanco la leyenda negra (Larson 1968). Cuando los jóvenes neomexicanos sirven sin cuestionar en la guerra del 1898 con España se agregan justificaciones patrióticas a la lista de quejas con Washington. Por fin, después de una lucha política de varias décadas, Nuevo México es reconocido como estado en 1912. La fecha en sí es simbólicamente significativa porque es la fiesta de los Reyes Magos, el día ceremonial de cambios de gobiernos en los pueblos indígenas. Es interesante notar también que estos son los años en que Aurelio M. Espinosa comienza sus estudios. Su hispanofilia es por cierto producto natural de la época. Además, las relaciones exteriores con México en los primeros años de su revolución andaban bastante mal.

Después de cinco décadas y

de haber servido a su nueva patria en dos guerras, los mismos neomexicanos empiezan a considerarse norteamericanos, denominándose "hispano-americanos" en los periódicos y en la prensa popular. Con la penosa conciencia que siempre serían dominados por sus poderosos vecinos "güeros," aceptan como inevitable la necesidad de la aculturación. Se abre la puerta a un nuevo mestizaje que contiene elementos de asimilación y resistencia. Para 1891 el pueblo hace la decisión colectiva de aprender inglés y por fin se organizan las escuelas públicas. En el año 1912 la siguiente "Cancioncita del inglés" era la principal lección de inglés que se daba en las escuelas de Pojoaque, Nuevo México, algunas millas al norte de Santa Fe. No se le pierde al lector la actitud ambivalente revelada en este versito popular:

Desde que llegué a este punto
estoy aprendiendo inglés.
Estoy tan adelantada
que ya puedo decir "yes."

Sé contar perfectamente
desde el number one en ten,
saludarlo con "good morning,"
y decir "adiós, my friend."

Háblame, por Dios te pido
y dime cómo estás tú.

Yo no entiendo tus saludos
"Good morning, how do you
do?"

No me hables, por Dios, así porque me hablas al revés. Con la boca dime "sí," pero no me digas "yes."¹¹

EL MESTIZAJE HISPANO-AMERICANO: EL BILINGÜISMO

60 Lo que surge inmediatamente con las primeras lecciones del inglés es la práctica del cambio de códigos, un fenómeno lingüístico de mucho interés últimamente, porque se ha descubierto que responde a sus propias leyes internas. Se había pensado popularmente que la gente que mezclaba el inglés y el español lo hacían al azar y por descuido. Los estudios lingüísticos desmienten esta impresión, enseñando que el cambio de códigos tiene su propia gramática y sintaxis (Peñalosa 1980: 54-75). Ideológicamente es interesante porque representa una apropiación e incorporación del inglés al español. Además, el español no se debilita porque las palabras del inglés que se usan se adaptan fonológicamente y morfológicamente al español. Para las nuevas generaciones de jóvenes que sí han perdido su fluidez en español, la mezcla de palabras en español a su inglés es una significativa seña al mundo de

identificación y solidaridad étnica. El joven que ingresa en el ejército norteamericano sabe el vocábulo "ejército" pero el hecho social es que se presenta al "US Army" como dice en el mismo uniforme. Por eso es que sus padres dicen a sus amigos que "nuestro hijo se ha ido pa'l Army." Las recientes generaciones literarias ya están aprovechando mucho las posibilidades creativas del cambio de códigos. En la cultura popular se expresa en un género especial de chistes bilingües que expresan todas las ansiedades, preocupaciones, y presiones sociales que siente la persona bilingüe. "El mejicano que creía que sabía hablar inglés" contado en los años treinta, muestra los peligros de no saber suficiente inglés para defenderse:

Estaba un americano y un mejicano. Y el mejicano no sabía nada de inglés. Isque le dijo el mejicano a su mujer:

- Hora sí voy a hacer fuerza hablar inglés

y luego le dijo su mujer:

- Cuando te pregunten alguna cosa les dices yes:

Y luego isque se topó un americano con él y le dijo:

- Do you want to fight?

11 Pacífica García, Nambé, Nuevo México. Archivo personal de Enrique R. Lamadrid.

Y el mejicano le dice, yes, y le da una friega. Y luego va él y le dice a su mujer que le había pegao el americano.

- Pues la otra vez le dices, No -le dice su mujer.

Y luego se topó con el americano otra vez y le dijo:

- Did you have enough?

-No -le dijo el mejicano, y le dio otra friega el americano. (Rael 1977:422)

El idioma como arma de defensa propia aquí aparece en el contexto burlesco de un ataque físico. En Nuevo México como en Texas hay chistes, muchas veces bilingües, en que se burla de los americanos y de su incomprensión de la lengua y costumbres hispanas, como en la siguiente narración, "Bob Bear":

Este era un americano, un tejano que vino a la sierra de Nuevo México para tomar sus vacaciones. Un día llegó a Chimayó en su "Cadillac" blanco y le gustó tanto que no quería regresar a Texas. Pasó como una semana durmiendo en su carro hasta que habló con un vecino que le vendió un chante de adobe medio caído. Cuando veía la gente, decía el tejano:

-Just look at that sky, those clouds, those mountains. I ain't never goin back to Texas. Why, this is the "Land of Enchantment." I've discovered my soul here. I ain't never goin back.

Cuando no regresaba su familia en Dallas se preocupaba mucho por él. Por fin les escribió, explicando que si le querían ver, tenían que venir a Nuevo México. A la otra semana llegaron tres "Cadillacs" blancos a la plaza polvorienta de Chimayó. Cuando los tejanos se apearon en el chante, no lo podían creer. Dijeron:

-This is the place you're gonna spend the rest of your life?

Here? -y les explicó:

-Why sure! Can't you feel the mountain air, and the wind on your face? Whyt even the people here, they're not like those damn folks in Dallas, they know how to live and how to treat you. Why I've only been here a month and they already gave me a nickname.

-Well what do they call you? le preguntaron.

-Bob Bear.

-Bob Bear, why boy, that's not your name, not Bob, not Bear!

-Well yor know the folks here speak Spanish, and I've been learning, les explicó.

-Well what do they call you in Spanish then?

-Bob Oso...¹²

La característica más básica del humor bilingüe es que hay que ser bilingüe para apreciarlo, y los únicos bilingües en Nuevo México son los neomexicanos y algunos indios.

62 El bilingüismo y el cambio de códigos ha aparecido en otros géneros orales de la cultura popular. La leyenda más difundida de México y el suroeste de Estados Unidos, "La llorona," ya se cuenta no sólo en español y en inglés, sino bilingüemente también.

En la misma "Entriaga de los novios," por ejemplo, en la parte llamada "Los consejos o parabienes" están apareciendo expresiones bilingües con bastante frecuencia. Los avisos y

consejos de la comunidad para los novios implican el mensaje que los jóvenes también deben de tener bastante sofisticación lingüística para sobrevivir. A lo menos hay un reconocimiento de que son bilingües. El primer consejo es para el novio y el segundo para la novia:

No te creas puro chiste,
Sólo te quiero asustar.
"Fifty-Fifty" es el contrato,
y los dos a cooperar.

También las recién casadas echen todo en el olvido,
ya no hay "make-up" ni espejitos
ahora lo que hay es marido ¹³

En muchas situaciones de asimilación cultural, las presiones para conformar a la cultura dominante son tantas que muchas veces se adoptan las nuevas costumbres sin adaptarlas. En el caso de la "Entriaga de novios," ya que la costumbre nació de un conflicto cultural y político en el siglo pasado, la ceremonia hoy todavía simboliza cierta resistencia y afirmación cultural. El conflicto político entre la iglesia y el pueblo se ha suavizado considerablemente con el nombramiento del primer arzobispo neomexicano

¹² Hilario Romero, Santa Fe, Nuevo México. Archivo personal de Enrique R. Lamadrid.

¹³ De la encuesta sobre la "Entriaga de Novios," Cipriano Vigil y Enrique R. Lamadrid.

nativo, en 1970. Pero el conflicto cultural sigue a pesar del acercamiento de culturas y el gran nivel de asimilación. Recientemente han aparecido "Entregas de novios" compuestas completamente en inglés, especialmente cuando uno de los novios es americano. Sirven como la incorporación simbólica del americano en el sistema de valores de la comunidad neomexicana:

Now I'll tell you of this, Rick,
the same things I told your wife.
When things get a bit too rough,
you don't run out of her life.

May God bless you in this
marriage
and keep you under His care,
cause marriage is like his cross,
sometimes it's too hard to bear.

Always remember yor vows
when things may not go your
way,
but as long as you're together
there's nothing you two can't
mend.

Marriage is not for one day
but for the rest of your lives,
cause just like Mary and Joseph
you are now husband and wife.
14

En este caso particular,

-
14. Margaret Aguilar Johnson, Grants, Nuevo México. Archivo personal de Enrique R. Lamadrid

como el novio era protestante, no hubo ceremonia de iglesia. Como en los días remotos de la colonia, la entrega misma servía para casar a los novios. Para preservar la cultura, este texto aparentemente sacrifica la lengua española, pero un estudio minucioso de la manera de cantarla indica que el inglés aquí se somete al sistema de traslado de acentuación del español cantado.

EL MESTIZAJE HISPANO-AMERICANO: EL RENACIMIENTO DE LOS SANTOS COLONIALES

En los tiempos coloniales la falta de imágenes religiosas para las iglesias y capillas de la remota provincia dio lugar a la producción local de santos y retablos y a un rústico pero excepcional estilo regional. Cuando llegaron los sacerdotes extranjeros durante la época territorial, impusieron gustos artísticos más convencionales y echaron a los santos de madera de sus iglesias. Los reemplazaron con imágenes de fabricación masiva; estatuas de yeso y grabados litográficos importados de la nueva metrópolis-Nuevo México ya siendo su colonia interna. El pueblo mismo, siempre adaptable a los cambios empezó a favorecer los

nuevos santos fabricados y para principios del siglo con gusto vendían a sus santos de madera a los nuevos coleccionistas americanos que empezaron a reconocer su valor artístico. En una especie de apropiación artística, casi todos los santos tradicionales cayeron en manos de americanos. Como siempre, los santos funcionan como mediadores entre culturas, pero en el siglo 20 la mediación se vuelve comercial, de acuerdo con los valores mercantilistas de la nueva clase dominante.

64

Hoy, los bultos de antaño se encuentran en museos y demandan precios exagerados. Como resultado ha surgido toda una nueva generación de santeros motivados por las demandas de una cultura de consumo. El proceso empezó a vuelta de siglo cuando las colonias artísticas angloamericanas de Taos y Santa Fe, aburridos con su propia inspiración cultural, descubrieron el "charm" exótico y la inocencia primitiva de las culturas nativas del suroeste. Fueron estos artistas quienes crearon el mercado, y fueron ellos quienes dieron valor artístico a los bultos. Metiendo la mano en su propio

bagaje cultural, formaron asociaciones para "rescatar" la herencia de arte colonial hispano y empezaron a dictar nuevas normas de calidad y de autenticidad, dándoles a los nuevos santeros instrucciones y consejos relacionados a técnicas, diseños y materias (Briggs 1980:45-50). Se reproducen santos idénticos a los de la colonia. Son tan fieles a sus modelos que para notar el mestizaje hispano-americano de estos objetos hay que voltearlos para ver su "cola blanca" la firma del santero.¹⁵ Por su devoción, los santeros de antaño trabajaban anónimamente; nunca se atreverían a firmar sus creaciones. Ahora en los talleres de arte nativo se produce todo tipo de animalitos labrados de madera y bultos representativos de distintas escenas bíblicas. La "restauración" del arte de los santeros de los años veinte realmente interesó más a los anglos que a los hispanos. Sin embargo, se ha dado en la última década una nueva "restauración" basada en la ascendencia de los hispanos en Estados Unidos como vigente grupo de consumo. Ahora los "corredores comerciales" son hispanos, y son hispanos los que compran efigies de San Isidro

15. En el lenguaje popular de Nuevo México, la "Cola negra" designa la mancha azul que aparece sobre la rabadilla de los niños de raza mongolode (en este caso indios) recién nacidos. Jugamos aquí con este concepto, sugiriendo que la firma del artista es un fenómeno introducido por los anglos (blancos).

Labrador, del Santo Niño de Atocha y de Doña Sebastiana. Estos han dejado, pues, de ser mediadores entre tierra y cielo para convertirse en efigies artísticas y en objetos de consumo. Se completa así el proceso de mitificación y commodificación de la cultura de una clase subprivilegiada (Briggs 1980:111).

EL MESTIZAJE HISPANO-AMERICANO: ENFRENTAMIENTO A LA CULTURA DE CONSUMO

Una de las fuerzas sociales más poderosas del nuevo orden es su economía polifacética y su cultura de consumo. Como señala Hebert Marcuse (1964), ya la nueva metrópolis multinacional es capaz de neutralizar y absorber todo lo que le resiste. Si los símbolos de resistencia son culturales, entonces trata de apropiarlos. Cuando logra esta apropiación, empieza el proceso de commodificación y termina vendiéndonos lo que antes era del pueblo. En este proceso la cultura popular parece no tener otro destino que convertirse en cultura de masa.

Los productos de la cultura apropiada nos rodean en Nuevo México, que en las últimas décadas del siglo 20 se ha convertido en un especie de paraíso turístico para los

americanos que ya se han aburrido de la mono-cultura de consumo que ha abolido los diversos estilos y costumbres regionales del país. En Nuevo México, gracias a sus indios e hispanos tan pintorescos, pueden encontrar un poco de esa autenticidad que tanto alimenta al ser humano. Pero a segunda vista las casitas de adobe ya no son hechas de adobe, las coloridas ristras de chile son de plástico, y las luminarias que alumbran la Navidad son eléctricas.

Frente a la ética de la sociedad de consumo, su cultura desechable y su remolino de nuevos productos, los neomexicanos se quedan a un lado, todavía un poco incrédulos. Después de aprender inglés y asimilarse a una nueva cultura, muchos no se han integrado del todo. Todavía reinan la pobreza y la falta de oportunidad en la llamada "tierra del encanto."

Fieles aún al antiguo espíritu de autonomía cultural que comparten con los vecinos indígenas, insisten como pueden en su identidad cultural. En medio de la cultura de consumo hay una guerra de símbolos culturales y una emergente cultura popular que tiene algunas manifestaciones tan fascinantes como contradictorias.

En el fenómeno de los "low riders" el neomexicano ha modificado y apropiado unos de

los máximos símbolos de consumo y clase social: el automóvil. En las placitas más tradicionales como Chimayó, los jóvenes se dedican a transformar sus coches en íconos de su identidad cultural. Instalan aparatos hidráulicos para subir y bajar el coche a su gusto. No sorprende que entre las figuras más populares que adornan los coches de los "bajitos" se encuentran los mismos santos de siempre, especialmente la Virgen de Guadalupe, Cristo Crucificado y el Santo Niño de Atocha. Muchos "low rider" así se convierten en un especie de retablo motorizado.

66

La guerra de símbolos culturales también es un componente fundamental de la subcultura de los "pintos," los jóvenes socialmente mal adaptados que caen presos en las manos de "la ley" del gobierno americano. En todo el suroeste, la representación de hispanos en las prisiones va mucho más allá de sus números en la población en general. El choque cultural y social en Nuevo México todavía tiene muchas víctimas. Exiliados de una vida normal en la sociedad, los "pintos" no tienen acceso a las vías normales de expresión cultural e inscriben los mismos símbolos de su cultura y religión directamente en la piel como tatuajes. Para ellos la pérdida cultural final sólo se llevaría a cabo mediante la

desollación literal. Este sector marginado de neomexicanos hispanos sigue pagando un alto rescate para redimir el tesoro que ya les pertenecía: su autonomía cultural.

EPILOGO: RETO A LAS HERENCIAS DE FANTASIA

Desde su llegada al poder en 1846, ha sido conveniente al gobierno americano dividir legalmente y culturalmente a los hispanos e indígenas de Nuevo México en dos categorías exclusivas y distintas. Los indígenas son beneficiarios directos del gobierno federal; las tierras que les quedaron son protegidas en reservaciones especiales y los tratados garantizan a la gente acceso a cierto nivel de servicios sociales. La cultura indígena ha sido una fuente constante de fascinación y por décadas ha sido expuesta a la idealización y el romanticismo. El indio ha servido de nuevo como un "salvaje noble" para la imaginación angloamericana. Por otra parte el hispano y su cultura han sido relegados al papel de una especie de "salvaje innoble." Sus tierras supuestamente protegidas por el Tratado de Guadalupe han sido arrebatadas y comparte su destino social con los demás pobres, marginados y desvalidos de la sociedad norteamericana. La lengua y cultura del hispano han

sido objetos de escarnio y persecución. Hasta los últimos años la única estrategia para aliviar este estado de desprestigio ha sido la identificación de los elementos más castizos y españoles de la cultura para promover la tesis de un Nuevo México como una España en las orillas del Río Grande. Pero este análisis fracasa porque es cómplice de la separación artificial de las culturas nativas de la región.

El proyecto actual es el de desafiar y combatir ambas "herencias de fantasía," el indio puro por una mano y el conquistador castizo por otra. Como proclama Carey McWilliams, son estas fantasías que:

... tan perniciosamente han oscurecido las relaciones entre anglos e hispanos en las regiones fronterizas. Una vez bajado este velo de fantasía, debería ser posible, para ambos grupos, reconocer la realidad de la fusión cultural en el suroeste. (McWilliams 1948/1968: 46).

La cultura de la región del Río Grande es una cultura indohispana que se desarrolló en un ambiente que se distingue más por el pluralismo que por la asimilación cultural. La doble conquista (española y an-

gloamericana) y el doble mestizaje resultante es más un producto de resistencia cultural que de opresión cultural.

En 1980 la gente indígena e hispana de Nuevo México observó el Tercer Centenario de la Rebelión de los Indios Pueblo, no para conmemorar la derrota española sino para celebrar su posterior acercamiento cultural. Recordando el espíritu de Popé se afirma uno de los derechos humanos más fundamentales, el derecho a la autonomía cultural. Desde entonces por estos extremos de la antigua Nueva España, las investigaciones culturales como el esbozo presente se han llevado a cabo dentro del marco comprensivo del mestizaje, la auténtica raíz de la nuevomexicanidad y la mejor clave para entender y descifrar la complejísima síntesis multicultural de hoy.

BIBLIOGRAFIA DE OBRAS CITADAS

Arellano, Esteban, y Tomás Atencio, compiladores. **Entre verde y seco.** Dixon, New Mexico: Academia de la Nueva Raza, 1972.

Atencio, Tomás. **Social Change and Community Conflict in Old Albuquerque.** University of New Mexico, Ph. D. Dissertation, 1985.

_____. **Crypto-Jews: The Sephardic Legacy of New Mexico.** (unpublished manuscript). Southwest Hispanic Research Institute, University of New Mexico, 1988.

68

de Borhegyi, Stephen F. "El Cristo de Esquipulas de Chimayó, Nuevo México." **Antropología e Historia de Guatemala** 5, 1 (1953).

_____. **El Santuario de Chimayó.** Santa Fe: Ancient City Press and Spanish Colonial Arts Society, 1970.

Boyd, E. **Popular Arts of Spanish New Mexico.** Santa Fe: Museum of New Mexico Press, 1974.

Briggs, Charles L. **The Nature of Competence in Poetic Performance: Textual and Contextual Dimensions of Mexicano Verbal Art.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

_____. **The Wood Carvers of Córdoba, New Mexico: Social Dimensions of an Artistic "Revival."** Knoxville: University of Tennessee Press, 1980.

Campa, Arthur L. "Los Comanches: a New Mexican Folk Drama." **University of New Mexico Bulletin.** Whole Number 376, 7, 1 (April 1, 1942).

_____. **Hispanic Culture in the Southwest.** Norman: University of Oklahoma Press, 1979.

_____, Editors, Anselmo Arellano and Julián Josué Vigil. **Arthur L. Campa and the Cuarto Centennial.** Las Vegas: Editorial Telaraña, 1980.

Carrero y Candi, F., ed. **Folklore y costumbres de España I & II.** Barcelona: Casa Editorial Alberto Marín, 1931.

Champe, Flavia Waters. **The Matachines Dance of the Upper Río Grande: History, Music, and Choreography.** Lincoln: University of Nebraska Press, 1983.

Dozier, Edward P. "Río Grande Pueblos." In Edward H. Spicer, ed.: **Perspectives in American Indian Cultural Change.** Chicago: University of Chicago Press, 1961. 94-186.

Espinosa, Aurelio M. "Los comanches." **Bulletin of the University of New Mexico**, Whole no. 45, 1, 1 (December 1907).

_____. **Estudios sobre el español de Nuevo Méjico**, vol. 1, **Fonética**, ed. Amado Alonso and Angel Rosenblat, 1909, reedición, Buenos Aires: Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana, Instituto de Filología, Universidad de Buenos Aires, 1930.

_____. "Spanish Folklore in New Mexico." **New Mexico Historical Review** (April 1926): 143-145.

_____. **Estudios sobre el español de Nuevo Méjico**, vol. 2, **Morfología**. Editor Angel Rosenblat. 1912, reedición, Buenos Aires: Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana, Instituto de Filología, Universidad de Buenos Aires, 1946.

_____. "Romancero nuevomejicano." **Revue Hispanique** 33 (1915): 446-560.

_____. "Romances españoles tradicionales que cantan los indios de los pueblos de Nuevo México." **Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo** 14 (1932): 98-109.

_____., Manuel Espinosa, ed. **The Folklore of Spain in the**

American Southwest. Norman: University of Oklahoma Press, 1985.
Etnología y tradiciones populares III, Congreso de Palma de Mallorca. Publicación de la Institución "Fernando el Caballero." Zarazosa: La Editorial, 1977.

Foster, George M., ed. **Readings in Contemporary Latin American Culture: An Anthropological Sourcebook.** Berkeley: University of California Press, 1965.

Galeano, Eduardo. **Memoria del fuego: 1. Los nacimientos.** México: Siglo XXI Editores, 1982.

Gonzales-Berry, Erlinda. "La deslatinización del pueblo neomexicano." **Latinoamérica** 16 (1987).

_____. "La enmienda del inglés en Nuevo México." **La Opinión** (Los Angeles), 19 de abril de 1987: 4-7.

Hackett, Charles W., ed. **Revolt of the Pueblo Indians of New Mexico and Otermin's Attempted Reconquest, 1680-1682.**

70 Albuquerque: University of New Mexico Press, 1942.

Jiménez Nuñez, Alfredo. **Los hispanos de Nuevo México: Contribución a una antropología de la cultura hispana en USA.** Sevilla: Publicaciones de la Unversidad de Sevilla, 1974.

Lamadrid, Enrique R. "Las entriegas: Ceremonial Music and Cultural Resistance on the Upper Río Grande: Research Notes and Catalog of the Cipriano Vigil Collection 1985-1987." **New Mexico Historical Review** (Spring 1989).

Larson, Robert W. **New Mexico's Quest for Statehood 1846-1912.** Albuquerque: University of New Mexico Press, 1968.

León Portilla, Miguel. **Culturas en peligro.** México: Alianza Editorial Mexicana, 1976.

Lombardi Satriani, L.M. **Antropología Cultural: Análisis de la cultura subalterna,** trad. Fernando Mateo. Buenos Aires: Editorial Galeana, 1975.

Lucero-White Lea, Aurora. **Literary Folklore of the Hispanic**

Southwest. San Antonio, Texas: Naylor Company, 1953.

Llano Roza de Ampudia, Aurelio. **Del Folklore Asturiano: Mitos, Supersticiones, Costumbres.** Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1972.

Marcuse, Herbert. **One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society.** Boston: Beacon Press, 1964.

Mendoza, Vicente T. **Lírica narrativa de México: el corrido.** México: UNAM Instituto de Investigaciones Estéticas, 1964.

_____ y Virginia R. R. de Mendoza. **Estudio y clasificación de la música tradicional hispánica de Nuevo México.** México: Universidad Nacional de México, 1986.

McWilliams, Carey, trad. Lya de Cardoza. **Al norte de México: el conflicto entre 'anglos' e 'hispanos.'** 1948, México: Siglo XXI, 1968.

Ortiz, Alfonso. **The Tewa World: Space, Time, Being and Becoming in a Pueblo Society.** Chicago: University of Chicago Press, 1969.

_____. "Introduction." In Rudolfo Anaya and Simon Ortiz, Editors, **A Ceremony of Brotherhood.** Albuquerque: Academia, 1981: 8-17.

Pacellin Lancharro, Manuel, ed. **Extremadura vista por Badajoz.** Badajoz: Universitas Editorial, 1985.

Peñalosa, Fernando. **Chicano Sociolinguistics: a Brief Introduction.** Rowley, Massachusetts: Newbury, 1980.

Perrigo, Lynn I. **The American Southwest.** New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.

Pino, Pedro B. **Noticias Históricas y Estadísticas de la Antigua Provincia del Nuevo Méjico.** Cádiz 1812, adicionadas por Antonio Barreiro en 1839; y últimamente anotadas por el Lic. J.A. Escudero, México, 1849.

Rael, Juan B. **Cuentos españoles de Colorado y Nuevo México**, Vol. I & II. 2da. edición, Santa Fe: Museum of New Mexico Press, 1977.

Robb, John Donald. "The Matachines Dance - A Ritual Folk Dance." **Western Folklore**, 20 (1961): 91-92.

_____. **Hispanic Folkmusic of New Mexico and the Southwest: A Self-Portrait of a People**. Norman: University of Oklahoma Press, 1982.

Robe, Stanley, ed. **Hispanic Folktales from New Mexico: Narratives from the R. D. Jameson Collection**. Los Angeles: University of California Press, 1977.

_____. **Hispanic Legends from New Mexico: Narratives from the R.D. Jameson Collection**. Los Angeles: University of California Press, 1980.

72 Rosenbaum, Robert J. "Mexicanos vs. Americanos: A Study of Hispanic-American Resistance to Anglo-American Control in New Mexico Territory, 1870-1900." Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Texas at Austin, 1972.

_____. **Mexicano Resistance in the Southwest: The Sacred Right of Self-Preservation**. Austin: University of Texas Press, 1981.

Sánchez, Pedro. **Memorias sobre la vida del presbítero Don Antonio José Martínez**. Santa Fe, NM: Compañía Impresora del Nuevo Mexicano, 1903.

Sigüenza y Góngora, Carlos, Irving A. Leonard, ed. **The Mercurio Volante of don Carlos Sigüenza y Góngora: An Account of the First Expedition of Don Diego de Vargas into New Mexico in 1692**. Los Angeles: Quivira Society, III, 1932.

Simmons, Marc. **Witchcraft in the Southwest: Spanish and Indian Supernaturalism on the Río Grande**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1980.

Simmons, Merle. **The Mexican Corrido as a Source for the**

Interpretive Study of Modern Mexico. Bloomington: Indiana University Press, 1957.

Stark, Richard B. "Notes on a Search for Antecedents of New Mexican Alabado Music." In Marta Weigle, Claudia Larcombe, Samuel Larcombe, eds. **Hispanic Arts and Ethnohistory in the Southwest.** Santa Fe: Ancient City Press, 1983.

Steele, Thomas J. **Santos and Saints: the Religious Folk Arts of Hispanic New Mexico.** Santa Fe: Ancient City Press, 1974.

Thomas, Alfred Barnaby. **Forgotten Frontiers: A Study of the Spanish Indian Policy of Don Juan Bautista de Anza, Governor of New Mexico, 1777-1787,** Norman: University of Oklahoma Press, 1932.

Tijerina, Reies López. **Mi lucha por la tierra.** México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

Villagrà, Gaspar de. **Historia de la Nuevo México.** Alcalá: Luys Martínez Grande, 1610.

73

Weigle, Marta. **Brothers of Light, Brothers of Blood: the Penitentes of the Southwest.** Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976.

_____, Claudia Larcombe, Samuel Larcombe, eds. **Hispanic Arts and Ethnohistory in the Southwest.** Santa Fe: Ancient City Press: 1983. ●

Desde hace algunos meses el CIDAP mantiene una muestra de piezas excepcionales bajo la denominación de "Artesanía del Mes". En este tiempo correspondió -con orden de mérito- al traje del "diablo", de "La Disiplada", de Oruro, Bolivia.



Desde hace algunos meses el CIDAP mantiene una muestra de piezas excepcionales bajo la denominación de "Artesanía del Mes". En este tiempo correspondió -con sobra de méritos- al traje del "diablo", de "La Diablada", de Oruro, Bolivia.